Suma de Teologia

[Primeira Parte — Questões 84–89]

COLEÇÃO DO ESTUDO ACADÊMICO 2

Suma de Teologia

[Primeira Parte — Questões 84–89]

Tomás de Aquino

TRADUÇÃO E INTRODUÇÃO
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

ORGANIZADORES (CEA)
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
Marcio Chaves-Tannús
Marcos César Seneda

Sumário

Prefácio

O texto aqui apresentado resulta de um trabalho iniciado em 1992 por ocasião de um curso ministrado na PUC/SP. Trabalho este continuado na Unicamp, onde as questões 84-89 da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino foram objeto de quatro cursos nos anos de 1994, 96, 97 e 99. A redação final só pôde ser terminada graças a dois períodos de bolsa de pesquisa (entre 1996 e 2000) concedida pelo CNPq, ao qual expresso meu agradecimento. Agradeço também aos alunos que seguiram os cursos acima mencionados, oferecendo a oportunidade de traduzir e explicar o texto de Tomás de Aquino. Agradeço enfim, na pessoa do professor Marcos César Seneda, a todos os que tornaram possível esta publicação.

A tradução foi feita a partir do texto da *Suma de teologia* publicado pela Edição Leonina, tal como se encontra reproduzido na *Summa theologiae*, Roma, Editiones Paulinae, 1962. Quando este trabalho foi iniciado havia em português apenas a tradução do professor Alexandre Correia que, ressalvado seu corajoso pioneirismo, ficaria aquém da precisão desejada em traduções de textos filosófico-teológicos. Está atualmente em curso de publicação pelas Edições Loyola uma nova tradução (já tendo saído toda a primeira parte da *Suma*) que substitui vantajosamente a anterior. Não tornaria ela, no entanto, dispensável nosso trabalho, quer pela introdução que o inicia, quer por oferecer uma tradução mais literal visando sobretudo o uso didático.

Introdução

As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano

I

A *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino pretende, segundo a declaração de seu próprio autor no prólogo da mesma, expor a doutrina cristã de acordo com a "ordem da disciplina". M.-D. Chenu vê nesta última expressão, considerada de boa latinidade, a tradução simultânea de uma tríplice característica que anima tal empreendimento: expor de maneira concisa ou abreviada o conjunto de um domínio científico; organizar-lhe sinteticamente os temas, ultrapassando uma análise parcelada; realizar isto de maneira que a obra seja adaptada aos estudantes. A *Suma* é, pois, um resumo enciclopédico, uma síntese ordenada e uma obra pedagógica.[1]

Para cumprir tal propósito Tomás de Aquino adota um plano tripartido que tratará sucessivamente de Deus, do movimento da criatura racional para Deus e do Cristo, que enquanto homem, é para nós o caminho para dirigirmo-nos para Deus.[2] A

---

[1] Cf. Prólogo da *Suma de teologia* e CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1950, p. 256; Idem, "Notes de léxicographie philosophique médiévale: Disciplina". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris: v. 25, p. 686-692, 1936.

[2] Cf. *Suma de teologia*, I^{a}, q. 2, prólogo. A análise do significado do plano da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino suscitou, desde o inspirador artigo de M.-D.CHENU, "Le plan de la Somme théologique". *Revue Thomiste*.

primeira parte deste plano, equivalente à primeira parte da *Suma*, estuda, por sua vez, o que cabe à essência divina, o que compete à distinção das pessoas e o que se refere ao surgir das criaturas a partir de Deus.[3] Esta última seção é abordada também numa consideração tripartida que abrange a produção das criaturas, sua distinção e por fim sua conservação e governo.[4] A distinção das criaturas é estudada primeiro em geral e depois em particular. Quanto a este último aspecto aborda-se a distinção entre bem e mal e a distinção entre criatura espiritual e corporal.[5] A este último propósito estuda-se a criatura puramente espiritual, que é chamada de anjo na Sagrada Escritura, a criatura puramente corporal e a criatura composta da corporal e da espiritual, isto é, o ente humano.[6]

Tomás de Aquino propõe-se estudar, de um lado, a natureza do ente humano e de outro, sua produção.[7] O estudo da natureza humana ocupa as questões 75-89 da primeira parte da *Suma*. Tomás sustenta que compete ao teólogo considerar a natureza humana da parte da alma e não da parte do corpo, a não ser de acordo com a referência que o corpo tem para com a alma.[8] Entenda-se: não cabe ao teólogo um estudo do que pertence ao corpo humano como tal; digamos, por exemplo, as questões referentes à anatomia e à fisiologia.

O estudo da alma humana é organizado pelo recurso a uma

Paris: v. 47, p. 93-107, 1939, reproduzido na *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. p. 254-273, uma abundante literatura. Cf. BIFFI, I. "Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della 'Summa theologiae' di S. Tommaso". *La Scuola Catolica*. Milão: v. 91, p. 147*-176* e 295*-326*, 1963.

3 Cf. I^a, q. 2, prólogo.

4 Cf. I^a, q. 44, prólogo.

5 Cf. I^a, q. 47, prólogo e I^a, q. 48, prólogo.

6 Cf. I^a, q. 50, prólogo.

7 Cf. I^a, q. 75, prólogo.

8 Cf. I^a, q. 75, prólogo.

tricotomia dionisiana (*Hierarquia celeste*, cap. XI, 20). Quer dizer: cabe estudar o que diz respeito à essência da alma, o que se refere à sua capacidade ou às suas potências e enfim sua operação.[9] A propósito do estudo em particular das potências da alma, Tomás de Aquino relembra sua perspectiva teológica: "Cabe à consideração do teólogo inquirir em particular apenas acerca das potências intelectivas e apetitivas nas quais se encontram as virtudes"; a consideração das demais potências só cabe ao teólogo na medida em que o conhecimento das potências intelectivas e apetitivas delas depende.[10] Esta mesma advertência é repetida no prólogo da questão 84 ao se abordar o estudo dos atos da alma. De fato, Tomás estuda na primeira parte da *Suma* apenas os atos da parte intelectiva da alma. Como se indica neste mesmo prólogo, "os atos da parte apetitiva pertencem à consideração da ciência moral, e por isso, tratar-se-á deles na segunda parte desta obra, na qual dever-se-á considerar a matéria moral".

Podemos esquematizar da seguinte maneira o bloco das seis questões (84-89) dedicadas ao estudo dos atos da parte intelectiva da alma. Estas seis questões são divididas primeiro em dois grupos de extensão desigual, pois as cinco primeiras (84-88) investigam como a alma unida ao corpo intelige e a última (questão 89) é a única a se ocupar com a intelecção da alma separada do corpo. No que se refere às cinco primeiras questões, temos uma tripartição também desigual: três (84-86) ocupam-se com a intelecção do que é corporal e que é inferior à alma; uma (questão 87) com a intelecção de si mesma e do que nela está; e uma (questão 88) com a intelecção das substâncias imateriais, que lhe são superiores. As três questões (84-86) dedicadas ao conhecimento do que é corporal investigam pelo que a alma conhece (q. 84), como e em que ordem (q. 85) e o que (q. 86).

---

[9] Cf. I^a, q. 75, prólogo.
[10] Cf. I^a, q. 78, prólogo.

A extensão também destas seis questões é desigual. As duas primeiras (84 e 85), bem como a última (89), contêm oito artigos. A terceira e a quarta (86 e 87) comportam quatro artigos e a quinta (85) apenas três. Parece patente que Tomás de Aquino parte do mais acessível para nós — o domínio dos corpos. Esta perspectiva se espelha na própria ordem dos temas abordados nas questões; espelha-se também no maior número de artigos das duas primeiras questões, pois há aí mais o que dizer, as questões seguintes sendo bastante breves, pois não há muito o que dizer. A última voltaria a ser extensa devido à excepcional dificuldade do problema.

Como observou R. J. Henle,[11] "a questão oitenta e quatro da primeira parte da *Suma* é em muitos sentidos uma obra escrita notável". Em primeiro lugar apresenta ela uma ordenação perfeitamente sistemática perceptível pela simples enumeração dos temas estudados em seus oito artigos. O artigo primeiro coloca o problema da própria possibilidade do conhecimento intelectual dos corpos. Respondida afirmativamente a pergunta sobre se a alma conhece os corpos pelo intelecto, passa-se a examinar como se dá este conhecimento, isto é, através de que. Os artigos 2-4 eliminam respostas consideradas inaceitáveis. De fato, o artigo segundo coloca uma alternativa: a alma humana conhece intelectualmente os corpos por sua essência ou através de determinações inteligíveis distintas de sua essência (espécies). Escolhido o segundo membro da alternativa, trata-se de resolver o problema da origem destas espécies. Seriam elas inatas? É o que pergunta o artigo terceiro. Respondida negativamente esta pergunta, resta a hipótese de as espécies serem infundidas na alma por alguma forma imaterial separada, o que é também negado (a. 4). Estas exclusões abrem caminho para a resposta positiva que vai aparecer nos artigos 5 e 6. O intelecto humano intelige tudo o que intelige, nas noções

[11] HENLE, R.J. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956, p. 387.

eternas (a. 5) mas seu ponto de partida imediato são os sentidos (a. 6). Os dois artigos finais vão explicitar algumas conseqüências para a intelecção humana por causa de sua ligação com os sentidos: o intelecto não pode inteligir sem se confrontar com as imagens ou fantasias (*imagines*, *phantasmata*) (a. 7) e sua operação fica impedida com o impedimento dos sentidos (a. 8).

Embora seja possível encontrar nas obras de Tomás de Aquino numerosos paralelos deste ou daquele artigo desta questão, não há propriamente nenhum paralelo da questão como tal. Quer dizer: em nenhuma outra passagem Tomás de Aquino expõe de maneira tão detalhada e articulada o que se refere àquilo pelo que o intelecto humano conhece os corpos. Henle[12] chega mesmo a afirmar que não é possível encontrar uma peça semelhante em Alberto Magno, Boaventura ou na *Suma* de Alexandre de Hales.

Além disso, as tomadas de posição por parte de Tomás de Aquino são claras e firmes, deixando de lado expressões menos determinadas que pudessem indicar um pensamento ainda em busca de sua formulação final.[13]

A posição defendida por Tomás de Aquino é situada por ele mesmo como um "caminho intermediário" entre os primeiros filósofos (pré-socráticos) e Platão, à seguida de Aristóteles (cf. a. 6). Avicena (a. 4) e Agostinho (a. 5) são associados com Platão e é sobretudo em contraste com este que Tomás formula sua doutrina. Os termos em que se distancia dele ou o critica chegam mesmo a ser mais duros do que os usados em relação aos pré-socráticos. Isto não significa que rejeite a doutrina de Agostinho referente às "noções eternas". O artigo 5 fornece uma interpretação da doutrina de Agostinho que a torna compatível com a doutrina de tipo aristotélico exposta no artigo seguinte. No fundo, Tomás de Aquino considera que Agostinho e Aristóteles não estão falando da

[12] *Ibidem*, p. 388.
[13] Cf. HENLE, *op. cit.*, p. 388-389.

mesma coisa. Agostinho refere-se à raiz última do conhecimento humano, que só pode ser buscada na fonte transcendente de todo ser e conhecer, isto é, no próprio Deus, aqui referido como o "lugar" das idéias divinas ou das noções eternas. Aristóteles, ao contrário, fala do processo imediato e concreto de nosso conhecimento intelectual.[14] Agostinho é também citado com certa freqüência nos argumentos iniciais dos artigos. Tomás recorre a técnicas costumeiras para interpretar estas "autoridades", tais como sua interpretação em sentido favorável ao que pretende dizer, citação de outra passagem que contrabalance a alegada, recurso à distinção entre asserção e relato. É de se notar que os três primeiros argumentos do artigo 5, tendendo a mostrar que não inteligimos as realidades corporais nas noções eternas, provenientes respectivamente de Dionísio, Paulo e Agostinho, não recebem uma resposta direta, mas apenas declara-se que devem ser entendidos à luz da solução apresentada no corpo do artigo. Aliás, neste mesmo artigo 5, Agostinho comparece no terceiro argumento provando que não conhecemos nas noções eternas e no argumento em sentido contrário, provando que sim.

O estudo do conhecimento intelectual humano das coisas corporais prossegue na questão 85, analisando como os corpos são inteligidos e em que ordem se dá este conhecimento. Os dois primeiros artigos ocupam-se do modo de intelecção e ligam-se estreitamente ao artigo 6 da questão precedente. Neste se estabeleceu que o intelecto humano conhece os corpos por meio de espécies adquiridas a partir das imagens ou fantasias. Ora, os dois primeiros artigos da questão oitenta e cinco vão justamente precisar o modo de aquisição das espécies (abstração) e o papel destas (aquilo *pelo que* inteligimos e não aquilo *que* inteligimos).

---

[14] *Ibidem*, p. 394-396. Cf. COPLESTON, F. *A history of philosophy*. New York: Image Books, 1962, v. II (Medieval philosophy), part I (Augustine to Bonaventure), chap. 4, p. 66-82. Há tradução em francês e espanhol.

Os artigos seguintes da questão oitenta e cinco (artigos 3-8) vão examinar vários aspectos atinentes ao desenrolar do conhecimento intelectual humano dos corpos. Vai ele do particular ao universal ou do universal ao particular? (a. 3); começamos por inteligir o uno ou o múltiplo? (a. 4); basta-nos uma intelecção simples ou temos necessidade de inteligir compondo e dividindo? (a. 5). O artigo sexto vai examinar como o erro pode se introduzir no nosso conhecimento intelectual das coisas materiais. Finalmente, os artigos 7 e 8 vão estudar como são possíveis graus de conhecimento intelectual humano, no sentido de que alguém possa conhecer algo melhor do que outrem (a.7), bem como em que sentido inteligimos primeiro o divisível (a. 8).

Os artigos 1 e 2 da questão 85 trazem um complemento absolutamente necessário ao que foi dito na questão 84. De fato, nesta mais se aludiu à abstração e à espécie do que se falou propriamente delas. Seria até mesmo de notar o pouco relevo dado à abstração na questão 84, onde é mencionada apenas duas vezes: no corpo do artigo 2 (o verbo "abstrair") e no artigo 6 ("à maneira de uma certa abstração"). Neste mesmo artigo 6 (ad lm) há também uma alusão à "luz do intelecto agente". Ora, o corpo do artigo 1 da questão 85 contém uma definição do que se entende por abstração: "conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam". O ad lm e o ad 2m vão ainda detalhar as modalidades desta abstração.

O ad 4m explicita um pouco mais a relação entre a iluminação das fantasias pelo intelecto agente e a abstração das espécies. O ad 3m adverte para que não se entenda iluminação e abstração num sentido material.

O artigo segundo da questão 85 vai, por sua vez, completar as informações acerca da espécie. De fato, embora a espécie esteja presente ao longo de toda a questão 84, não se pode dizer que seja aí suficientemente descrita e caracterizada. É ao que se

dedica o artigo 2 da questão 85, ao apresentá-la como a forma, de acordo com a qual provém a ação do intelecto, isto é, a forma de acordo com a qual o intelecto intelige; forma esta que é uma semelhança da coisa.

As respostas aos argumentos 2 e 3 contêm referências importantes. A resposta ao segundo argumento utiliza, sem nomeá-lo, o esquema aviceniano da natureza, que de si, nem requer nem exclui tanto a individuação como a universalidade; podendo, pois, ser de um modo ou de outro. Tal esquema já era suposto na questão 84, ao se distinguir o modo de ser da coisa e o modo de ela ser inteligida por nós. É ele também que constitui o fundamento último sobre o qual se assenta a idéia de que a espécie é uma semelhança da coisa.

A resposta ao terceiro argumento distingue, clara, embora discretamente, a espécie e o verbo mental (definição, composição ou divisão) significado pela voz (nome, enunciado). É no contexto da teologia trinitária que Tomás de Aquino elabora mais detalhadamente tal distinção. A se ler rapidamente o artigo 2º da questão 85, poder-se-ia ter a impressão de que se trata de uma exposição que só se refere à espécie (Aristóteles). No entanto, a resposta ao segundo argumento relembra o papel do verbo mental (Agostinho).[15]

No que se refere à ordem em que se desenrola o conhecimento intelectual humano, registremos os principais tópicos apresentados nos artigos 3-8 da questão 85. Primeiramente, em conformidade com o artigo 3, é preciso sustentar que, visto o conhecimento intelectual humano derivar de algum modo do

---

[15] Vide *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, questão 8, artigo 1º. Traduzido em GARDEIL, H.-D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1967, v. 3, p. 215-216. Cf. Anexo 2 e PANACCIO, C. "From mental word to mental language". *Philosophical Topics*: v. 20, p. 125-147, 1992.

conhecimento sensível e que este diz respeito aos singulares e aquele aos universais, o conhecimento do singular precede o conhecimento do universal. Por outro lado, porém, no interior do conhecimento intelectual ou do sensível, o conhecimento procede do mais geral e menos determinado para o mais particular e mais determinado. É preciso ter em conta também (a. 4) que só podemos inteligir algo de uno ou de múltiplo na medida em que é uno. Esta unidade ou multiplicidade refere-se à espécie que é a forma que é princípio da ação. Portanto, para cada intelecção supõe-se uma espécie que a comanda como princípio formal. Tudo o que puder ser apreendido por meio de tal espécie será inteligido. Exclui-se, no entanto, a possibilidade de duas intelecções simultâneas, pois isto suporia que o intelecto fosse simultaneamente enformado por duas formas do mesmo gênero, mas especificamente distintas, o que é impossível. Dado o caráter parcelar de nossa intelecção, é preciso compor um apreendido com outro ou dividi-los e passar de uma composição ou divisão a outra, isto é, raciocinar. É o que explicita o artigo 5 da questão 85. A resposta ad 3m propõe uma análise detalhada da correspondência entre a composição e divisão do intelecto (predicado e sujeito) e a composição da coisa (matéria e forma; sujeito e acidente).[16]

Tomás de Aquino, a estas alturas, está apto a dizer como o erro pode se introduzir no conhecimento intelectual humano. É o de que se ocupa o artigo 6. Não há erro, a falar propriamente, no que diz respeito à apreensão das quididades. Pode haver erro na composição e divisão ou ainda no raciocínio. Ainda aqui, não a respeito das proposições imediatamente evidentes e nas conclusões necessárias.

Que uma e mesma coisa possa ser melhor inteligida por

[16] Cf. "O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino". TRANS/FORM/AÇÃO. São Paulo: v. 19, p. 205-210, 1996.

um do que por outro, deve ser entendido como se referindo ao ato de inteligir. Assim como vê melhor aquele que é dotado de melhor capacidade visual. A melhor capacidade de intelecção se explica pela melhor disposição corporal e pela melhor disposição das virtudes inferiores (imaginação, cogitativa, rememorativa) de que o intelecto humano tem necessidade.

O último artigo da questão 85 é estreitamente ligado ao artigo 3. Conhecemos primeiro o indivisível que é o contínuo e o indivisível que é a espécie porque conhecemos primeiro de maneira confusa o que depois conhecemos de maneira distinta. O indivisível que é totalmente indivisível e que não é divisível nem em ato nem em potência é conhecido pelo nosso intelecto posteriormente, por privação da divisibilidade.

A questão 86 completa a análise do conhecimento intelectual humano das coisas materiais perguntando o que ele conhece nelas. A questão é predominantemente negativa e estabelece certos limites do conhecimento intelectual humano. Nosso intelecto não conhece direta e primeiramente o singular nas coisas materiais (a. 1); não conhece em ato ou habitualmente o infinito (a. 2); não conhece diretamente o que é contingente (a. 3); não conhece em si mesmo o que é futuro (a. 4). Tais limites se ligam ao objeto próprio e proporcional do conhecimento intelectual humano (a quididade ou natureza existente na matéria corporal) e ao seu modo próprio de conhecê-lo (por abstração).

Com a questão 87 passa-se ao autoconhecimento da alma intelectiva. Tomás de Aquino parte no a. 1 de um princípio absolutamente geral: "*tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência*" (cf. *Metafísica*, IX, 9, 1051 a 29). Ora, o intelecto humano é antes de tudo um "intelecto possível", isto é, uma potência de inteligir. Daí, só ser inteligível na medida em que se torna em ato. Assim, "*o nosso intelecto intelige a si mesmo do modo como torna-se em ato, pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e*

mediante estes, do intelecto possível; portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato". Tal sentença é válida, tanto para o conhecimento que alguém pode ter de sua própria alma intelectiva (percebe-se que se tem uma alma intelectiva pelo fato de que se percebe que intelige), como para o conhecimento que se pode ter em geral da alma intelectiva ao considerarmos a natureza da mente humana a partir do ato de inteligir.

O mesmo encaminhamento vai ser aplicado ao conhecimento dos hábitos no artigo segundo: conhecemos os hábitos pelos seus atos. Os artigos 3 e 4 completam a análise mostrando como o intelecto intelige seu próprio ato e o ato da vontade, apetite intelectual.

A questão 88 aborda o conhecimento das substâncias imateriais, que estão acima do intelecto humano. É a questão mais curta (3 artigos) do bloco de 84-89. Os três artigos respondem muito mais à pergunta "se o nosso intelecto intelige tais substâncias" do que à pergunta "como as intelige". O teor das respostas é predominantemente negativo e no fundo retoma o já indicado na questão 84, a.7, ad 3m:

> *os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém, a Deus, como diz Dionísio* [Nomes divinos, cap. 1] *como causa, por ultrapassamento e por remoção* [ut causam, per excessum, per remotionem]. *Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal.*[17]

O artigo primeiro da questão 88 contém uma longa refutação, compreendendo seis argumentos, da doutrina averroista

[17] Ver, no mesmo espírito: I^{a}, q. 88, a. 2, ad 2m.

acerca da união do intelecto agente com o nosso, ao final da existência terrena quando tivermos inteligido todos os inteligíveis objeto de conhecimento especulativo e no que consistiria a felicidade humana. Algo de semelhante à opinião de Averrois é sustentado também por Avicena.[18] Podemos até mesmo estabelecer uma ligação entre esta longa refutação e a recusa por Tomás de Aquino da doutrina do intelecto agente de Avicena na questão 84, a. 4. Em ambos os casos Tomás de Aquino inverte a perspectiva de tratamento do conhecimento intelectual humano. Em vez de nos voltarmos para o que é superior, devemos nos voltar para o que nos é inferior. À primeira vista, Tomás de Aquino faz figura de materialista imanentista face a místicos transcendentalistas.

A questão 89 é de novo uma longa questão, em oito artigos. A razão disto não é tanto que haja muito a dizer, pois trata-se de uma questão sobretudo negativa e na qual predominam o "se intelige" e "o que intelige" sobre o "como intelige". É que estamos diante de uma questão particularmente difícil. Tal dificuldade advindo, por um lado, da própria posição assumida por Tomás de Aquino acerca do objeto próprio proporcionado ao intelecto humano e acerca de seu modo próprio de inteligir; provindo, de outro lado, das incertezas da tradição patrística. É o que o próprio Tomás indica com clareza nos artigos 1 e 8. Em resumo, inclina-se ele para a única solução que lhe parece possível: a alma separada do corpo conhece por meio de espécies infundidas por Deus (cf. artigo 1 e 4).

II

Tendo situado o bloco das questões 84-89 da primeira parte

[18] Ver, por exemplo, *A origem e o retorno*, Trat. I, cap. XII, trad. ISKANDAR, J.I. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 69; *La métaphysique du Shifa*, Trad. ANAWATI, G.C. Paris: Vrin, 1985, 2º v, p. 159.

da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino dentro do conjunto desta obra e feito um primeiro percurso de seu conteúdo, parece ser necessário, para o aprofundamento deste, um exame mais detalhado de alguns tópicos da análise do conhecimento intelectual humano feita por Tomás de Aquino.

Um primeiro ponto que merece ser abordado diz respeito a certos axiomas que estão na base da doutrina apresentada por Tomás e que constituem como que pressupostos de toda a discussão. Pelo menos dois axiomas são importantes neste contexto: o axioma de semelhança — "*o semelhante se conhece pelo semelhante*" (Aristóteles, *Sobre a alma* I, 5, 409 b 26; cf. Iª 84, 2 c.) — e o axioma de recepção — "*tudo o que é recebido, é recebido ao modo do recipiente*" (Iª 84, 1, c. *in fine*).

Tomamos aqui axioma no sentido de "*enunciado primeiro na ordem da verdade, indemonstrável em si mesmo pelo fato de sua evidência e sobre o qual se funda a certeza das consequências que se ligam a ele*".[19]

Um axioma é aceito por Tomás de Aquino como um princípio que não tem necessidade de ser demonstrado e que se impõe por sua evidência, pelo menos se é situado na visão metafísica em que se insere. Em segundo lugar, ele não é reservado a um domínio particular do saber e liga numa inteligibilidade comum afirmações dispersas referentes a setores aparentemente afastados uns dos outros. Em resumo, um axioma caracteriza-se, primeiro, pela sua evidência imediata e, secundariamente, pela extensão de sua função de princípio.[20]

O axioma de semelhança é enunciado claramente por Aris-

---

[19] MONTAGNES, B. "L'axiome de continuité chez Saint Thomas". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris: v. 52, p. 201, 1968. Cf. VAZ, H.C. de L. "Tópicos para uma metafísica do conhecimento". In: ULMANN, R.A. (Organizador), *Consecratio Mundi* – Festschrift em homenagem a Urbano Zilles, Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 433-434.

[20] Cf. MONTAGNES, B. *op.cit.*, p. 202.

tóteles no curso das discussões do livro I *Sobre a alma* (I, 5, 409 b 26). Trata-se de uma convicção comum do pensamento antigo incluindo os pré-socráticos (exceto Anaxágoras) e Platão. Tomás de Aquino o considera como "*algo incutido de modo geral nos ânimos de todos*", o que significa que ele o considera como um primeiro princípio do conhecimento intelectual humano.[21]

No entanto, Tomás mostra duas interpretações antitéticas deste princípio, pelos pré-socráticos e por Platão. Os primeiros, fundando-se no princípio de semelhança, transferiram a constituição das coisas materiais para a alma. O exemplo típico é o de Empédocles, que tendo sustentado que as coisas são constituídas por quatro elementos (terra, água, ar e fogo) combinados ou dissociados pelo amor ou ódio, sustentou paralelamente que a alma conhecia tudo isto por ter a mesma constituição. Temos, pois, como diz Henle, "*uma naturalização e materialização da alma*".[22]

Ao contrário, Platão, de acordo com Tomás de Aquino, sustentou que o conhecimento intelectual humano é distinto do conhecimento sensorial e dotado das características de universalidade, imaterialidade e necessidade. Recorrendo, então ao princípio de semelhança, afirmou que o que é conhecido pelo intelecto não são as coisas individuais, materiais e contingentes, mas algo dotado dos mesmos atributos que o conhecimento intelectual: "*Platão transfere a estrutura do conhecimento, que ele percebera que é imaterial, para a realidade*".[23]

---

[21] HENLE, R.J. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956, p. 438, n.15 fornece uma lista abrangente de passagens em que Tomás de Aquino recorre ao princípio de semelhança.

[22] HENLE, R. J. *op. cit.*, p. 325.

[23] *Idem*, *ibidem*, p. 326. Henle observa, com muita propriedade, que Tomás de Aquino retoma sinteticamente a análise dos pré-socráticos apresentada por Aristóteles no livro I *Sobre a alma* (2, 404 b 9-15), ao passo que, no que se refere a Platão, deixa de lado a exposição do livro I *Sobre a alma* (2, 404 b 16-19), preferindo seguir o que Aristóteles diz na *Metafísica* (I, 6, 987 b 1-18).

Tanto a interpretação "materialista" dos pré-socráticos como a interpretação "idealista" de Platão parecem inaceitáveis aos olhos de Tomás. Seu uso do princípio de semelhança deverá, pois, evitá-las. Isto será feito pelo recurso ao princípio de recepção e pela tradução deste na distinção entre o modo de ser da coisa e o modo de inteligi-la.

Antes, porém, de passar a esses tópicos convém examinar uma crítica do princípio de semelhança formulada por Jürgen Moltmann.[24] Serão deixados de lado os aspectos psicológico, social e teológico das considerações de Moltmann, retendo-se apenas sua crítica ao princípio de semelhança na medida em que se refere ao conhecimento teórico ou especulativo.

Não parece que o princípio de semelhança possa ser pura e simplesmente substituído pelo que Moltmann denomina o princípio dialético, "*os contrários são conhecidos pelos contrários*"[25], pois a oposição (seja ela contraditória, contrária ou relativa) não exerce seu papel revelador senão sobre o pano de fundo da semelhança. É esta que permite à oposição ser reveladora. Neste sentido, pode ser relembrado o sistema dos transcedentais tal como Tomás de Aquino o apresenta.[26] O que é apreendido primeiro pelo intelecto é o ente. Em seguida vêm o uno e o outro (*aliquid: aliud quid*), supondo o uno a negação da divisão (entre ente e não ente) e o outro a atribuição de unidade ao que foi dividido, isto é, aos elementos múltiplos. O primeiro texto da *Sentença da Metafísica*, referido na nota ([26]), merece ser citado:

---

[24] *El Dios crucificado, La cruz de Cristo como base y crítica de toda teologia cristiana*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1975, p. 44-49; *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 327-329.

[25] Cf. *El Dios crucificado*, p. 47. Aliás, Moltmann não parece advogar uma substituição pura e simples, mas um alargamento. Cf. *Ibidem*, p. 46-47 e 48-49.

[26] Cf. *Questões disputadas sobre a verdade*, Q. 1, a. 1; Q. 21, a. 1; *Sentença do livro da Metafísica*, Liv. IV, cap. 3, nº 566; *Ibidem*, Liv. X, cap. 4, nº 1996-1998.

> *Primeiro é inteligido o próprio ente, e por conseguinte o não ente, e por conseguinte a divisão, e por conseguinte o uno que priva da divisão, e por conseguinte o múltiplo, a cuja noção cabe a divisão, assim como a indivisão à noção do uno, embora os que são divididos de acordo com o modo precitado, não possam revestir a noção de múltiplo a não ser que seja atribuída primeiro a noção de unidade a cada um dos divididos.*

A maneira própria de Tomás de Aquino entender a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa pode ser expressa pelo princípio de recepção: "*o recebido está no recipiente ao modo do recipiente*".[27] Este é um princípio de uso comum no século XIII, conforme o testemunho de Rogério Bacon: "*Tudo que é recebido, é recebido ao modo do recipiente, como todos concedem e é dito muitas vezes pela autoridade, a saber, do Livro das Causas, de Boécio no quinto livro da Consolação e em outros lugares*".[28] A menção do *Livro das Causas* e de Boécio (*Consolação da Filosofia*) denuncia a origem neoplatônica do axioma. Tomás remete também para o *Livro das Causas*, para Boécio e uma vez para Dionísio.[29]

O princípio de recepção permite a Tomás de Aquino salvaguardar a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa conhecida sem postular nem a materialidade do conhecimento inte-

---

[27] Iª, quest. 84, a. 1.

[28] *De multiplicatione specierum*, III, 2, p. 188, lin. 30-33. Ed. D. C. Lindberg, Oxford, Clarendon Press, 1983. Henle cita numerosas passagens em que Tomás de Aquino recorre a este princípio (*op. cit.* p. 440, notas 1 e 2). Há uma formulação mais restrita, referindo-se apenas ao conhecimento: "*o conhecido está no cognoscente de acordo com o modo do cognoscente*" (Henle, o*p. cit.*, p. 440, nota 3). O próprio Tomás de Aquino, como aponta Henle (o*p. cit.*, p. 331 e 440, nota 4) apresenta a segunda fórmula como uma aplicação particular do princípio em sua formulação mais geral.
"Autoridade" é tomada no texto de Bacon no sentido técnico do termo na literatura universitária medieval, isto é, citação de um texto de um "autor", quer dizer, da Escritura, dos Padres da Igreja ou dos filósofos.

[29] Cf. HENLE, R.J. *op. cit.* , p. 331 e 440-441, notas 5-10.

lectual nem substituir as coisas materiais por inteligíveis reificados.

É o que fica ainda mais claro quando ele recorre à distinção entre o modo de ser da coisa e o modo do intelecto inteligi-la. É por não terem reconhecido tal distinção que os pré-socráticos e Platão erraram. O segundo "*julgando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido está por necessidade no cognoscente do modo como está no conhecido*"[30]; os primeiros "*julgavam também que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida*".[31] A tomada de posição de Tomás de Aquino insiste justamente em que "*a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria; semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis, pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente*".[32] Assim pois "*é necessário que um seja o modo de inteligir pelo qual o intelecto intelige e outro seja o modo de ser pelo qual a coisa existe. Pois, embora aquilo que o intelecto intelige precise estar na coisa, não precisa estar do mesmo modo*".[33]

Tomás estabelece, portanto, um paralelo entre o princípio de recepção tal como ele o entende e a distinção boeciana e abelardiana entre modo de ser e modo de inteligir.[34]

---

[30] Iª, quest. 84, a. 1.

[31] Iª, quest. 84, a. 2.

[32] Iª, quest. 84, a. 1.

[33] *Sentença do livro da Metafísica*, liv. I, cap. 10 nº 158. Esta seção do comentário de Tomás de Aquino merece ser lida na íntegra. Ver também: POZZO, Ricardo "*Res considerata* and *modus considerandi rem*: Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella, and Cornelius Martini on Reduplication". *Medioevo*. Pádua: v. 24, p. 152-175, 1998. Observe-se que, na formulação de Tomás de Aquino, os pré-socráticos e Platão consideravam que o conhecimento se regula pelas coisas, ao passo que sua postura própria faz o conhecimento se regular pela natureza dos sentidos e do intelecto.

[34] Cf. HENLE, R.J. *op. cit*., p. 328-329. No que diz respeito a Abelardo, *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 70.

Indo mais além, é possível ver o fundamento último desta distinção na própria distinção entre essência e ato de ser, central na metafísica de Tomás de Aquino. É porque a essência se distingue do ato de ser nas criaturas que a mesma essência pode ter um ser material e individualizado nas coisas e imaterial e universal no intelecto, conservando suas notas essenciais inalteradas. Nisto, Tomás de Aquino serve-se do esquema aviceniano da essência considerada em si mesma (não implicando nem excluindo, tanto a individuação como a universalidade) e dos seus estados, de singularidade nos indivíduos e de isolamento, ao ser inteligida. Convém notar que Tomás de Aquino se serve do esquema aviceniano do começo ao fim de sua carreira, às vezes citando explicitamente Avicena (nos textos mais antigos) e às vezes não.[35]

Tomás de Aquino formula também, sobretudo no primeiro artigo da questão 85, o modo de passagem entre estes dois estados da essência. Tal modo é expresso por duas analogias — uma mecânica e outra ótica. Trata-se da "abstração" e da "iluminação". Em suma, Tomás sustenta que o ente humano é dotado da capacidade de "extrair" do material sensorial (sintetizado nas fantasias ou imagens) o inteligível. Ou, usando a outra analogia — que o ente humano é dotado de uma capacidade de "iluminar" o material sensível, tornando inteligível em ato o que aí está contido como potencialmente inteligível. Esta capacidade (potência) abstrativa ou iluminativa é o que ele denomina intelecto agente.[36]

---

[35] Ver anexo 1: "Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino". Ver também: TONQUÉDEC, Joseph de. *La critique de la connaissance*. Paris: Lethielleux, 1961, 3ª ed., p. 150-163.

[36] Cf. Iª, quest. 79, a. 3 e 4. Pode-se consultar também: MARECHAL, Joseph. *Le point de départ de la métaphysique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, Cahier V (Le thomisme devant la philosophie critique), 2 éd., p. 185-224; BAZAN, Bernardo Carlos. "*Intellectum Speculativum*: Averroès, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object". *Journal of the History of Philosophy*. St. Louis: v. 19, p. 425-446; MAHONEY,

Convém insistir que se trata realmente de duas analogias, as operações do intelecto agente ou ativo e do intelecto paciente ou passivo sendo formuladas por comparação com a operação de extrair algo e de iluminar para tornar visível. Não se trata, como Tomás de Aquino observa explicitamente, de transferência material:

> *Por virtude do intelecto agente resulta uma certa semelhança no intelecto possível a partir do voltar-se do intelecto agente sobre as fantasias, a qual, de fato, é representativa daqueles dos quais são as fantasias, apenas no que diz respeito à natureza da espécie. Desse modo, diz-se que a espécie inteligível é abstraída das fantasias; não que alguma forma numericamente a mesma, que primeiro estava nas fantasias, depois se torne presente no intelecto possível, do modo pelo qual um corpo é tomado de um lugar e transferido para outro.*[37]

A mesma operação, formulada do ponto de vista do intelecto possível, pode ser expressa nos termos do axioma de recepção: dir-se-á, então, que o intelecto possível recebe a forma da coisa não só sem a matéria (o que já se dá com os sentidos) mas também sem as condições materiais.[38] Forma é tomada aqui no sentido de "forma do todo", isto é, a natureza ou essência

---

Edward P. "Sense, Intellect and Imagination in Albert, Thomas and Siger". In: KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony, PINBORG, Jan (Editores). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: 1984, p. 602-622. Sobre a "luz intelectual", ver: GUILLET, J. "La lumière intellectuelle d'après Saint Thomas." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v.2, p. 79-88, 1927.

[37] Iª, quest. 85, a. 1, ad 3m.

[38] Iª, quest. 84, a. 2: "*O que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II* Sobre a alma *(12, 434 a 32). Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. Donde o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais*".

da coisa ou o que esta é, incluindo, no caso das coisas materiais a forma e a matéria comum, mas não a matéria individual.[39] As respostas aos argumentos 1 e 2 do artigo primeiro da questão 85 detalham os tipos de abstração, tema que Tomás de Aquino tinha desenvolvido em sua *Exposição do Tratado da Trindade de Boécio*.[40] Eis, esquematicamente, o que é dito nas duas respostas mencionadas:

<table>
<tr><td rowspan="3">dois modos de abstrair</td><td>ad 1m
a modo de composição e divisão = inteligimos que algo não está em outro ou é separado dele</td><td>ad 2m
3 – algo porém pode ser abstraído da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">a modo de consideração simples e absoluta = inteligimos um, nada considerando sobre outro</td><td>2 – as espécies matemáticas podem ser abstraídas pelo intelecto da matéria sensível não só individual, mas também comum: não porém da matéria inteligível comum, mas apenas da individual.</td></tr>
<tr><td>1 – o intelecto abstrai a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum.</td></tr>
</table>

[39] Ver a respeito: ROLAND-GOSSELIN, M.-D. *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1948, p. 22, nota 1; GEIGER, L.-B. "Abstraction et séparation d'après S. Thomas". In: *Philosophie et spiritualité*. Paris: Cerf, 1963, v. 1, p. 278.

[40] TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, questão 5, artigo 3, p. 118-124.

O que se deve entender mais precisamente por espécie (determinação inteligível) e sua distinção em relação ao conceito (*verbum mentis*, *conceptum*, *verbum conceptum*, *intentio*) é também indicado por Tomás de Aquino:

> *Na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores.*[41]

Esta passagem indica de maneira clara o papel da espécie como forma especificadora ou determinante do intelecto possível e do verbo mental que este forma uma vez especificado. Este termo intencional é expresso pela linguagem falada. O que é aqui apresentado de maneira discreta, Tomás desenvolve mais no contexto da teologia trinitária, pois a produção do verbo mental aí se apresenta como uma via para a intelecção da geração em Deus[42].

---

[41] Iª, quest. 85, a. 2, ad 3m. Útil comentário em DE LIBERA, Alain. *La querelle des universaux*. Paris: Seuil, 1996, p. 273-276.

[42] Na vasta literatura sobre o verbo mental em Tomás de Aquino, relembremos apenas: LONERGAN, Bernard. *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne, 1967; FLOUCAT, Yves. "L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin". *Revue Thomiste*.

Conhecer tudo por sua própria essência é um privilégio divino. Só Deus compreende em sua essência tudo que é ou pode ser e, portanto, só ele conhece tudo conhecendo-se a si mesmo. Deus é o ápice em que se unificam o ser, o conhecer e o inteligível. Qualquer criatura conhecerá através de determinações inteligíveis acrescidas a seu intelecto — as espécies. Sejam estas introduzidas nele naturalmente (seria o caso do anjo), sejam elas adquiridas a partir do sensível — caso do ente humano.[43]

Por outro lado, o verbo mental é o ponto de chegada e perfeição do conhecimento intelectual humano. É o acabamento deste que se apresenta na definição (no que se refere à primeira operação do intelecto) e na proposição afirmativa ou negativa (segunda operação). A produção do verbo mental é então uma perfeição, que pode ser encontrada no próprio Deus, "*pois ao ser transposto em Deus o verbo perde evidentemente a imperfeição que consiste para ele de se distinguir da inteligência como um acidente de sua substância, mas conserva o privilégio, que é sua própria essência, de se distinguir de seu princípio pela relação que o opõe a ele ao constituí-lo: esta distinção não é incompatível com a simplicidade da essência divina, como se sabe. Podemos, assim, falar de várias pessoas em Deus*".[44]

Para conhecer as coisas o intelecto forma em si conceitos

Toulouse: v. 97, p. 443-484, 640-693, 1997. Servimo-nos especialmente de PAISSAC, H. *Théologie du verbe, Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Cerf, 1951 e PANACCIO, Claude. "From Mental Word to Mental Language". *Philosophical Topics*. v. 20, p. 125-147, 1992; *Le discours intérieur*. Paris: Seuil, 1999. Claude Panaccio retoma a análise do importante texto das *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, quest. 8, art. 1. Tradução parcial, Anexo 2.

[43] Este parágrafo tenta reunir o final do corpo do artigo 2 da questão 84, a resposta ad 1m do artigo 3 desta mesma questão e o corpo do artigo 6 ainda da questão 84.

[44] PAISSAC, H. *op.cit.* , p. 197. Para a distinção entre a primeira e segunda operação do intelecto humano, ver abaixo.

e enunciados (proposições afirmativas ou negativas).[45] Assim, o conhecimento intelectual humano não se perfaz numa primeira apreensão de uma natureza ou essência ou do que algo é. É necessário compor ou dividir, afirmando ou negando um predicado de um sujeito e compor ou dividir enunciados para termos "*ciência completa, pela qual as coisas são conhecidas distinta e determinadamente*".[46] Tal necessidade radica-se finalmente no caráter parcial de nossa apreensão intelectual. Um intelecto mais potente que o humano esgotaria em um só ato de apreensão do que é a coisa tudo o que pode ser conhecido a seu respeito. Daí não ter tal intelecto necessidade de compor e dividir. É o que Tomás de Aquino sustenta a respeito de Deus[47] e do anjo.[48]

Convém lembrar que Tomás de Aquino aborda na questão 85 da primeira parte da *Suma de Teologia* (cf. a. 5) diretamente a necessidade de composição e divisão, pois este aspecto faz parte do caráter sucessivo e progressivo (*ordo*) do conhecimento humano, que é o tema dos artigos 3-8 desta questão. Há, no entanto, dois outros aspectos que se associam a este: o juízo e o assentimento. Os três aspectos estão longe de serem equivalentes. É possível haver composição e divisão e não haver juízo, ou haver juízo sem composição e divisão. É possível também haver composição e divisão sem assentimento. O primeiro caso ocorre quando, por exemplo, acrescenta-se a diferença ao gênero ou ainda quando é formado um enunciado, cujo sentido é captado mas há recusa de

---

45 Cf. *Questões disputadas sobre a verdade*, quest. 3, a. 2 (Leonina, p. 104, lin. 173-183).

46 Iª, quest. 85, a. 3; cf. Iª, quest. 85, a. 5.

47 Iª, quest. 14, a. 7 e 14. Galileu ainda se lembra desta doutrina. Cf. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*. Madri: Alianza Editorial, 1995, p. 92-94 (final da primeira jornada). Na tradução brasileira, *Diálogos sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 183-185.

48 Iª, quest. 58, a. 4.

se pronunciar sobre ele, não se dizendo se é verdadeiro ou falso. O segundo caso ocorre no conhecimento sensorial e, segundo Tomás, no conhecimento dos anjos e de Deus, como aludimos acima. O terceiro ocorre quando nos encontramos em dúvida. É preciso não confundir três perspectivas presentes no conhecimento intelectual humano: 1) a apreensão dos indivisíveis (primeira operação do intelecto) e a composição ou divisão ao afirmar ou negar um predicado de um sujeito (segunda operação do intelecto); 2) a simples apreensão de algo e o juízo a respeito (entender o significado de um enunciado e pronunciar-se sobre sua verdade ou falsidade); 3) os movimentos ou estados do intelecto — desconhecimento, dúvida, suspeita, opinião, assentimento.[49]

A articulação dos três aspectos da segunda operação do intelecto humano pode ser formulada da seguinte maneira: esta "*implica a composição de noções, a comparação do que é formado pelo espírito com o real, a percepção da verdade desta concepção mental e a aceitação da realidade objetiva do que é conhecido*".[50]

---

[49] Estes aspectos são frequentemente superpostos e até mesmo confundidos. O primeiro a chamar a atenção para sua distinção e a importância em considerá-la foi CUNNINGHAM, F.A. "Judgment in St. Thomas". *Modern Schoolman*. St. Louis: v. 31, p. 185-202, 1954; "The second operation and assent versus judgment in St. Thomas". *New Scholasticism*. Washington: v. 31, p. 1-33, 1957. Uma análise aprofundada (nem sempre com resultados finais totalmente satisfatórios) é feita por GARCEAU, Benoit. *Judicium: vocabulaire, sources et doctrine de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal: Institut d' Études Médiévales; Paris: J. Vrin, 1968.

[50] GARCEAU, Benoit. *op. cit.*, p. 149; cf. p. 150-151. Neste sentido parece que a interpretação do juízo por Joseph Maréchal estaria mais próxima dos textos de Tomás de Aquino do que a de Joseph de Tonquédec. Cf. VAZ, H.C. de L. *Escritos de filosofia* III (Filosofia e cultura). São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p. 320-326. Ver também: TOMÁS DE AQUINO, "Exposição sobre o Peri hermeneias, Liv. I, cap. 3". In: *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 85-92.

Ligada com a origem sensível do conhecimento intelectual humano e seu conseqüente caráter sucessivo e progressivo está a questão de seu objeto.[51] Tomás de Aquino repete várias vezes no conjunto das questões 84-89 da primeira parte da *Suma de Teologia* que o objeto próprio do conhecimento intelectual humano é "*a quididade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação*" ou "*a natureza da coisa material*".[52]

Esta afirmação suscita vários problemas que precisam ser pelo menos mencionados. Um primeiro surge de sua comparação com outra afirmação não menos clara e reiterada de Tomás de Aquino: a de que o ente é o que se apresenta primeiro na concepção do intelecto.[53] Esta última afirmação é feita em um paralelismo entre enunciados e conceitos. Assim como todos os enunciados supõem estruturalmente ou na ordem lógica um

[51] A palavra "objeto" só começa a ser usada nos textos filosóficos a partir do início do século XIII. Ver: DEWAN, Lawrence. "'Objectum'. Notes on the invention of a Word". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v.48, p. 37-96, 1981. É de se notar que em Iª, questão 84, o termo "objeto" só aparece no artigo 7.

[52] Cf. Iª, quest. 84, a. 7, a. 8; quest. 86, a. 2; quest. 87, a. 2; a. 3, a 3, ad 1m; quest. 88, a. 3. Outras referências em SCHMIDT, R.W. "L' emploi de la séparation en métaphysique". *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain: v. 58, p. 379, n. 22, 1960. BRAUN, E. "Peut-on parler d' "existencialisme" thomiste? Le problème de l'*esse* chez Saint Thomas". *Archives de Philosophie*. Paris: v. 22, p. 217, n. 17, 1959. Para a comparação com João Duns Scot, ver DE BONI, Luis Alberto. "Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças". *Veritas*. Porto Alegre: v. 39, p. 445-459, 1994; "Como alguém que vê à luz de vela". In: *Finitude e transcendência* – Festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 388-403.

[53] Ver, por exemplo, *O ente e a essência*, Prólogo; *Questões disputadas sobre a verdade*, quest. 1, a. 1.; *Sentença do livro de Metafísica*, Liv. IV, Cap. 6, nº 605. Outras referências em BRAUN, E. o*p. cit.*, p. 217, n. 18. Cf. AERTSEN, Jan A. *Medieval philosophy and the transcendentals*. Leiden: E.J. Brill, 1996, p.159-200.

primeiro enunciado, o princípio de contradição, condição de possibilidade de todos os demais enunciados, também todos os conceitos se reduzem a um primeiro — o ente. Sem o qual, inclusive, o primeiro enunciado é impossível, pois este supõe as noções de ente e não ente, assim como o enunciado de que o todo é maior que a parte supõe as noções de todo e de parte.

A primeira afirmação acima, referente ao objeto próprio do intelecto humano, pode ser considerada como uma determinação da segunda, referente ao ente. Com efeito, se o intelecto humano se abre à totalidade do ente, à razão comum de ente[54], ele o faz a partir daquilo com que entra em contato primeiro na ordem genética e que constitui o seu objeto próprio e proporcionado. É o que Tomás defende em nome da proporção entre a potência de conhecimento e seu objeto:

> *a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível; donde o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo e, por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material; no entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quididade ou natureza existente na matéria corporal; e por este tipo de naturezas das coisas visíveis, ascende também a algum conhecimento das coisas invisíveis.*[55]

O que o intelecto humano conhece direta e primeiramente são as naturezas das coisas visíveis (materiais). Através deste conhecimento pode chegar ao conhecimento de que há naturezas imateriais e a um conhecimento indireto (negativo) do que elas são, ou melhor dizendo, a um conhecimento do que elas não

---

[54] Cf. Iª, quest. 5, a. 2 (enfoque do ponto de vista do objeto de conhecimento); Iª, quest. 79, a. 7 (enfoque do ponto de vista da potência de conhecimento, o intelecto).

[55] Iª, quest. 84, a. 7; cf. Iª, quest. 85, a. 1.

são. Conhecimento este obtido por um raciocínio causal a partir dos efeitos (não proporcionais das substâncias imateriais), ou por um processo de ultrapassamento (levando ao limite as perfeições existentes dos entes materiais), ou ainda por um processo de remoção (negando as imperfeições dos entes materiais).[56]

Tal postura é coerente com a maneira como Tomás entende o acesso do intelecto humano à *ratio entis* — o ente precisamente como ente — que é o que é estudado pela metafísica. Tal acesso se dá por um juízo negativo; este nega que caiba à noção (*ratio*) de ente a matéria e o movimento. Quer dizer: passamos do ente de natureza sensível ao ente enquanto ente por um juízo negativo; o que significa que o intelecto humano não tem acesso a uma apreensão positiva da noção de ente enquanto ente, mas a uma abertura da noção de ente sensível, afastando dela as notas que caracterizam o ente precisamente como sensível.[57]

Outro aspecto que merece algum comentário é a própria expressão "*quididade ou natureza existente na matéria corporal*" e equivalentes, como "*quididade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação*" e "*natureza da coisa material*". Tomás não está postulando uma apreensão direta da determinação ontológica última. Isto fica claro se forem lembrados os textos em que ele aponta a ignorância do intelecto humano em relação às diferenças específicas, seja das substâncias espirituais, seja das materiais. O

---

[56] Iª, quest. 84, a. 7, ad 3m; Iª, quest. 88, a. 2, ad 2m. Ver também *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio*, quest. 6, a. 3 e 4. Ver ainda as observações de RAHNER, Karl. *Espírito en el mundo*. Barcelona: Ed. Herder, 1963, p. 374-380.

[57] Sobre o julgamento negativo e a passagem ao ente enquanto ente, ver o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, quest. 5, a. 3. Este artigo foi centro de acirradas discussões. Cf. bibliografia a respeiro em TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 62-64. Ver também as observações de VAZ, H.C. de L. *Escritos de filosofia III*, p. 505-526.

que veda a construção de definições essenciais por gênero e diferença. Excetuado o caso do ente humano, só é possível elaborar definições descritivas, em que propriedades sensíveis são tomadas no lugar das diferenças específicas. Entre vários textos[58], citemos apenas um extraído do opúsculo *O ente e a essência* (cap. 5, nº 67):

> *Visto que nestas substâncias* [isto é, nas substâncias imateriais] *a quididade não é o mesmo que o ser, por isso são classificáveis no predicamento* [da substância]*; e, por isso, encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças acidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, assim como bípede é posto como diferença do homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são desconhecidos; donde suas diferenças não poderem ser por nós significadas, nem por si, nem pelas diferenças acidentais.*

Tomás de Aquino parece pois insistir na essencial ligação do intelecto humano com a atividade sensorial e com o que esta lhe oferece. Talvez seja possível ver isto simbolizado por sua oposição ao platonismo e mais precisamente pelo contraste com Avicena. No artigo 4 da questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*, Tomás rejeita a tese aviceniana de que o intelecto humano receberia do intelecto agente transcendente (o doador das formas) as espécies inteligíveis. O termo usado por Tomás de Aquino para indicar a posição do intelecto possível de que cada ente humano é dotado em relação ao intelecto agente, de acordo com a concepção de Avicena, é *convertere*, *conversio*.[59] Ora, Tomás

[58] Outras referências em ROLAND-GOSSELIN, M.-D. o*p. cit.* , p. 40, n. 2 e em BRAUN, E. o*p. cit.* , p. 218, n. 23. Para o conhecimento da alma por si mesma, ver: PUTALLAS, François-Xavier. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991.

vai falar também de uma *conversio* do intelecto. Mas trata-se de uma *conversio* (um voltar-se ou confrontar-se) do intelecto agente de cada indivíduo humano para ou com as fantasias (*phantasmata*) provenientes da percepção sensorial. Para Avicena, o papel dos sentidos é meramente preparatório. Na realidade, o específico do conhecimento intelectual, o conteúdo inteligível, não provém do material sensorial, mas é de origem transcendente, sendo infundido no intelecto possível pelo intelecto agente separado. Assim como diz Alain De Libera, "*o ato de pensamento do homem é situado no seio de um processo de emanação tendo como primeiro e último cenário o conjunto do cosmo inteligível (o universo das inteligências e dos intelectos separados, proposto pelo* Livro das causas*)*".[60] Se se tiver em conta que o *Tratado da alma* de Avicena, conhecido na Europa latina antes do *Tratado da alma* de Aristóteles articula uma teoria anatômica funcional do cérebro, uma classificação das diferentes atividades psicológicas da alma e uma teoria do pensamento intelectual ou intelectivo, poder-se-á entender que "*a organicidade do laço estabelecido entre biologia, psicologia e teologia explica o sucesso do modelo aviceniano*".[61] Este sucesso se manifesta nos amálgamas tentados com o modelo agostiniano e chamados por Etienne Gilson de "agostinismo avicenizante".[62]

---

[59] Cf. Iª, quest. 84, 4 com as referências ao *De anima* de Avicena (V, 5, 25 rb; 6, 26 rb) e à *Metaphysica* do mesmo (IX, 4, 105 ra; 5, 105 rb). Ver também Iª, quest. 65, a. 4.

[60] DE LIBERA, Alain. *A filosofia na idade média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 86. As páginas 86-94 merecem leitura.

[61] DE LIBERA, Alain. *Idem*, *Ibidem*.Ter em conta, no entanto: HASSE, Dag Nicolaus. "Aristotle versus Progress: The Decline of Avicena's *De anima* as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West". In: *Was ist Philosophie im Mittelalter*? Berlim: Walter de Gruyter, 1998, p. 871-880.

[62] Ver o estudo mais do que clássico de GILSON, Etienne. "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin". *Archives d 'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v. 1, p. 5-127, 1926-27. A expressão aparece à p. 102. Ver também: GILLON, L.-B. "Signification historique de la

Tomás de Aquino, ao insistir na *conversio ad phantasmata* (voltar-se para as fantasias ou imagens ou confrontar-se com elas), está se opondo a esta corrente hegemônica em sua época. No entanto, ele não polemiza diretamente contra ela. Seu foco são "Platão e os platônicos"; ele "ataca seus adversários platonizantes destruindo suas razões através de uma crítica de Platão e os privando de suas autoridades por uma interpretação adaptativa, enquanto mantém completo respeito pelos Santos, autores destas".[63]

Gilles Deleuze, num conhecido capítulo da *Lógica do sentido*[64], fala de três imagens de filósofos: os filósofos das alturas, cuja imagem foi fixada pelo platonismo; os filósofos das profundezas, simbolizados por Empédocles, retrabalhado por Nietzsche; os filósofos da superfície — os cínicos e os estóicos. Talvez seja possível valer-se das imagens propostas por Deleuze para situar a maneira como Tomás de Aquino analisa o conhecimento intelectual humano. Esta análise se opõe claramente a uma filosofia das alturas — os diversos platonismos, que inclusive despojam o sujeito humano de seu conhecimento. A falar propriamente, este não conhece; algo conhece através dele e este algo lhe é transcendente, está acima dele. Tomás traria o conhecimento à superfície da Terra (como Aristóteles teria feito as idéias baixar do céu à Terra): é o indivíduo humano quem conhece por seu intelecto ativo e recipiente, não porque se confronte com um intelecto transcendente ou se volte para ele, mas porque

théologie de Saint Thomas", Verbete "Thomas d'Aquin". In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey, 1950, v. 15, 1ª parte, col. 651-693, especialmente col. 684-687. Para a questão conexa do conhecimento do singular, ver: KLUBERTANZ, George P. "St. Thomas and the Knowledge of the Singular". *New Scholasticism*. Washigton: v.26. p. 135-166, 1952.

63 HENLE, R.J. o*p. cit.* , p. 396.

64 DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Les Ed. de Minuit, 1969, p. 173-179. Há tradução brasileira pela Ed. Perspectiva.

se confronta com as imagens ou fantasias que os sentidos lhe proporcionam. O acesso às realidades imateriais transcendentes tem de passar necessariamente pelo trato com o mundo material; trata-se de um conhecimento fundamentalmente negativo: pode-se conhecer que são, mas não o que são e sim apenas o que não são. A análise de Tomás distancia-se também de uma filosofia das profundezas, na medida em que veda ao conhecimento humano o acesso direto às essências ou naturezas no mundo material. Tais essências ou naturezas são visadas, mas só atingíveis ou expressáveis pela via de suas manifestações sensíveis — os acidentes próprios.[65] Na modernidade avançada encontrar-se-iam concepções do conhecimento humano ou mesmo da consciência humana que voltariam a despojar o sujeito humano de sua autonomia, em nome de alguma transcendência; mas esta, agora, não estaria mais acima do homem e sim abaixo: o inconsciente ou a infra-estrutura econômica.

[65] Talvez não fosse despropositado considerar a posição de Kant como homóloga à de Tomás.

Nota bibliográfica

Listar a bibliografia sobre o conhecimento intelectual humano em Tomás de Aquino é tarefa que por si só mereceria um trabalho à parte. Além dos livros e artigos já citados, relembramos como particularmente importantes os seguintes:

ROBERT, Jean-Dominique	"Éléments de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance". *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain: v. 56, p. 586-604, 1958.
KENNY, Anthony	"Intellect and imagination in Aquinas". In: *Aquinas*: *A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan, 1969, p. 273-296. *Aquinas on Mind*. London: Routledge, 1994.
PASNAU, Robert	*Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
PANACCIO, Claude	*Le discours intérieur*. Paris: Seuil, 1999.

Alguns títulos dizem respeito a certos termos que veiculam aspectos centrais do estudo do conhecimento intelectual humano por Tomás de Aquino:

DEMERS, G. Ed.	"Les divers sens du mot "ratio" au Moyen Âge". In: *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^e siècle*. Paris: J.Vrin; Ottawa: Institut d'Études Médiévales, 1932, p. 105-139.

HAYEN, André	*L'intentionnel selon Saint Thomas*. Paris: Desclée de Brouwer, 1954, 2 éd.
MICHAUD-QUANTIN, Pierre	"Les champs sémantiques de *species*. Tradition latine et traductions du grec". In: *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1970, VII, p. 113-150.
DEWAN, Lawrence	"'Objectum'. Notes on the invention of a word". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v. 48, p. 37-96, 1981.
SPRUIT, Leen	*'Species intelligibilis'. From Perception to Knowledge*. Leiden: E.J. Brill, 1994, 2 v; especialmente, v. 1, p. 156-174.

ANEXOS

1
Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino

A querela dos universais atravessa de algum modo todo o pensamento medieval. Ela reveste certamente matizes próprios conforme a época, o pensador e o material de que ele dispunha. Tomás de Aquino não deixou de lado este tópico. Sua maneira de abordá-lo, talvez característica do século XIII, é pôr em relevo as condições ontológicas que possibilitam a formação dos universais. Tal abordagem é constante em seus textos, escalonando-se desde *O ente e a essência* até os comentários aristotélicos sobre o *Tratado da alma e a Metafísica*.

É possível enumerar sumariamente e sem pretensão de completude uma dezena de passagens: 1) *O ente e a essência*, cap. 3; 2) *Quodlibet VIII*, artigo 1; 3) *Questão disputada sobre o poder de Deus*, Questão 5, artigo 9, resposta ao argumento 16; 4) *Suma de teologia*, Primeira parte, Questão 85, artigo 2, ad 2m; 5) *Idem*, Questão 85, artigo 3, ad 1m e ad 4m; 6) *Idem*, Primeira parte da segunda parte, Questão 29, artigo 6; 7) *Sentença do livro Sobre a alma*, liv. I, cap. 1, p. 7, lin. 213-230; 8) *Idem*, liv. II, cap. 12, p. 115-116, lin. 95-151; 9) *Sentença do livro da Metafísica*, liv. I, cap. 10, nº 158; 10) *Idem*, liv.VII, cap. 13, nº 1570.

Podemos de início fazer algumas observações sobre estes textos. Os dois primeiros citam explicitamente Avicena (*Metafísica*), enumerando o opúsculo sobre *O ente e a essência*, em primeiro lugar a natureza considerada de maneira absoluta de acordo com sua noção própria; passando-se em seguida à natureza de acordo com o ser que tem nos singulares e no intelecto. *O Quodlibet VIII*, no entanto, inicia pela natureza considerada de acordo com o ser que tem nos singulares, passa à sua consideração de acordo com o ser inteligível no intelecto e termina com a consideração absoluta da

natureza, na medida em que faz abstração do duplo ser mencionado.

O texto da *Questão disputada sobre o poder de Deus*, bem como os enumerados em seguida, não citam Avicena, mas supõem a tríplice consideração da essência presente nos dois textos anteriormente mencionados. Tem esta resposta da *Questão disputada sobre o poder de Deus* o caráter de um resumo se comparada com as exposições mais detalhadas dos textos enumerados antes dela.

As passagens da *Suma* supõem a tríplice consideração da essência, formulando-a através da distinção entre 1) a natureza da coisa, 2) o ser inteligida ou abstraída ou dotada de universalidade (intenção da universalidade) e 3) seu ser nos singulares. Pode-se dizer que estas passagens da *Suma* combinam a distinção aviceniana com a distinção abelardiana entre modo de ser e modo de inteligir, utilizada na *Suma*, Primeira parte, Questão 84, artigos 1 e 2. Observa-se ainda que Iª, Q.85, a 3, ad 1m cita o livro *Sobre a alma* (liv.I) e que Iª, Q.85, a. 3, ad. 4m remete à *Metafísica* (liv. VII), havendo também um estreito paralelismo entre Iª II^{ae}, Q.29, a. 6 e Iª, Q.85, a. 3, ad 1m.

Os dois textos da *Sentença do livro Sobre a alma* são paralelos, sendo o segundo mais explícito que o primeiro. Aflora neles a polêmica antiplatônica já presente em Iª, Q. 85, a 3, ad 1m e ad 4m, que reaparecerá nos textos da *Sentença do livro da Metafísica*. O vocabulário dos textos da *Sentença do livro Sobre a alma* é mais ontológico e mais próximo de Avicena, distinguindo a natureza e seu duplo ser, não havendo traços do vocabulário modista abelardiano.

Nas passagens citadas da *Sentença do livro da Metafísica* a polêmica antiplatônica passa ao primeiro plano e volta à tona, na passagem do Livro I, o vocabulário modista, recorrendo-se ao princípio de recepção neoplatônico ("omne quod est in aliquo, est per modum ejus in quo est"), como acontecia na *Suma* (Iª, Q.84, a. 1 e 2; Q.85, a. 5, ad 3m).

Este percurso, ainda que sumário, dos textos enumerados de

início parece confirmar que Tomás de Aquino recorre de maneira constante à distinção aviceniana da consideração da essência em si mesma e segundo o ser que tem nas coisas materiais ou no intelecto humano, sendo então singularizada nas coisas e universalizada no intelecto. Tomás combina tal distinção com outra, a saber, a distinção entre o modo de ser das coisas (material, singular e contingente) e o modo de serem por nós inteligidas (imaterial, universal e necessário). O que justifica em última análise esta disparidade é o princípio de recepção. O recurso aos dois pares de consideração e ao princípio citado permite a Tomás de Aquino fundamentar sua concepção realista do conhecimento intelectual humano, tendo em conta tanto as características do ente material como do conhecimento intelectual.

Sentença do livro sobre a alma,
liv. II, Cap. XII, p. 115-116, lins. 95-151.

A respeito do segundo [como os universais estão na alma] cabe considerar que o universal pode ser tomado de dois modos. De um primeiro modo, a própria natureza comum, na medida em que subjaz à noção [intentio] de universalidade, pode ser dita universal; de outro modo, de acordo consigo mesma. Como também o branco pode ser tomado de dois modos: ou aquilo a que acontece ser branco, ou o mesmo, na medida em que está sob a brancura. Ora, a própria natureza à qual advém a noção de universalidade, por exemplo a natureza do homem, tem um duplo ser: um material na medida em que é na matéria natural e outro imaterial na medida em que é no intelecto. Então, na medida em que tem o ser na matéria natural, não lhe pode advir a noção de universalidade porque é individuada pela matéria; a noção de universalidade advém-lhe, pois, na medida em que é abstraída da matéria individual. Ora, não é possível que seja

abstraída realmente da matéria individual, como sustentaram os platônicos, pois o homem não é senão nestas carnes e nestes ossos, como o Filósofo prova no VII da *Metafísica* [7, 1034 a 5-8]. Resta, pois, que a natureza humana não tem ser à parte dos princípios individuantes a não ser apenas no intelecto. No entanto, o intelecto não é falso apreendendo a natureza comum à parte dos princípios individuantes, sem os quais não pode ser na natureza das coisas: com efeito, o intelecto não apreende que a natureza comum é sem os princípios individuantes, mas apreende a natureza comum, não apreendendo os princípios individuantes e isto não é falso, ao passo que o primeiro seria falso. Assim como, se separasse a brancura de um homem branco de tal modo que inteligisse que ele não é branco, a apreensão seria falsa; mas se separasse a brancura do homem de tal modo que apreendesse o homem, nada apreendendo de sua brancura, a apreensão não seria falsa. De fato, não se exige para a verdade da apreensão que quem apreende alguma coisa apreenda tudo que está presente nela. Assim, portanto, o intelecto abstrai sem falsidade o gênero das espécies, na medida em que intelige a natureza do gênero não inteligindo as diferenças e de modo semelhante abstrai a espécie dos indivíduos na medida em que intelige a natureza da espécie não inteligindo os princípios individuais. Portanto, fica assim manifesto que a noção da universalidade não pode ser atribuída à natureza comum senão de acordo com o ser que tem no intelecto; pois, somente assim é uno de muitos, conforme é inteligida à parte dos princípios pelos quais o uno divide-se em muitos. Donde restar que os universais na medida em que são universais não são senão na alma, mas as próprias naturezas às quais advém a noção de universalidade são nas coisas. Por isso, os nomes comuns que significam as próprias naturezas predicam-se dos indivíduos, mas não os nomes que significam as noções lógicas; com efeito, Sócrates é homem, mas não é espécie, embora homem seja espécie.

Referências bibliográficas

O livro de A. De Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996 oferece um excelente panorama da querela. Para Tomás de Aquino, ver especialmente as pp. 277-283.

Para a distinção entre modo de inteligir e modo de subsistir em Abelardo, ver Logica "*Ingredientibus*", Ed. B. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1919, Band XXI, Heft 1, p. 25.

Utilizamos as seguintes edições das obras de Tomás de Aquino:

– "De ente et essentia". In: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*. Roma: Commissio Leonina; Paris: Ed. Du Cerf, 1976, tomo 43, p. 315-81.
– "Quaestiones de quolibet". In: *Ibidem*, 1996, tomo 25, v. 1.
– "Quaestio disputata De potentia Dei". In: *Quaestiones disputatae*. Torino: Marietti, 1953, v. 2, p. 7-276.
– *Summa Theologiae*. Roma: Paulinae, 1962.
– "Sententia libri De anima". In: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*. Roma: Commissio Leonina; Paris: Ed. Du Cerf, 1985, tomo 41, v. 1.
– In *duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1950.

Os textos de Avicena podem ser encontrados em *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*. Texte établit d'après les manuscrits parisiens, introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin. Paris: J. Vrin, 1948. Pode-se consultar também Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, Edition critique de la traduction latine mediévale par S. Van Riet. Louvain: E. Peeters; Leiden: E.J. Brill, 1980, 3 vols; *La métaphysique du Shifa*, Trad. G.C. Anawati. Paris: J. Vrin, 1985, 2 vols. Tradução de alguns extratos em Rafael Ramón Guerrero, *Avicena*, Madrid, Ed. Del Orto, 1994, especialmente p. 62-63 (texto 10) e p.71-72 (texto 22).

2
Questões disputadas sobre o poder de Deus,
questão 8, artigo 1, corpo do artigo (parte).

O que intelige, ao inteligir, pode ter uma quádrupla ordenação, a saber, à coisa que é inteligida, à espécie inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, ao seu inteligir e à concepção do intelecto.

Ora, esta concepção difere dos três supracitados. Da coisa inteligida, pois a coisa inteligida, às vezes, está fora do intelecto, mas a concepção do intelecto não está senão no intelecto; por isso a concepção do intelecto ordena-se à coisa inteligida como ao fim, pois o intelecto forma em si a concepção da coisa para conhecer a coisa inteligida. Difere da espécie inteligível, pois a espécie inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, é considerada como o princípio da ação do intelecto, pois todo agente age na medida em que está em ato; ora, torna-se em ato por alguma forma, que é preciso que seja o princípio da ação. Difere da ação do intelecto, pois a concepção supramencionada é considerada como o termo da ação e como que algo constituído por ela. Com efeito, o intelecto, pela sua ação, forma uma definição da coisa ou também uma proposição afirmativa ou negativa. Esta concepção do intelecto em nós é propriamente denominada verbo, pois isto é o que é significado pelo verbo exterior. Com efeito, a voz exterior não significa nem o próprio intelecto, nem a espécie inteligível, nem o ato do intelecto, mas a concepção do intelecto mediante a qual refere-se à coisa.

Portanto, tal concepção ou verbo, pela qual o nosso intelecto intelige uma coisa distinta de si, surge de um e representa outro. Surge, com efeito, do intelecto, pelo seu ato, é, porém, semelhança da coisa inteligida. Quando, porém, o intelecto intelige a si mesmo, o mencionado verbo ou concepção é fruto e semelhança

do mesmo, a saber, do intelecto que intelige a si mesmo. Isto assim acontece porque o efeito se assimila à causa de acordo com a sua forma; ora, a forma do intelecto é a coisa inteligida. Por isso, o verbo que se origina no intelecto é a semelhança da coisa inteligida, quer seja a mesma que o intelecto, quer seja outra. Mas, tal verbo de nosso intelecto é de fato extrínseco ao ser do próprio intelecto (com efeito, não cabe à essência, mas é como que uma afecção desta), não sendo extrínseco ao próprio inteligir do intelecto, visto que o próprio inteligir não pode se completar sem o mencionado verbo.

Traduzido de Sancti Thomae Aquinatis *Quaestiones Disputatae*. Torino: Marietti, v. II, ed. 9ª, p. 215.

3

R.J. Henle, *Santo Tomás e o platonismo*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956, Parte II, Capítulo VIII, A teoria do conhecimento humano de Platão, p. 387-396.

/387/ A questão oitenta e quatro da primeira parte da *Suma* é em muitos sentidos uma obra escrita notável. A exposição inteira é clara e firmemente ordenada e apresenta elementos doutrinais e estruturais que lhe dão uma importância única.

A questão trata do conhecimento intelectual humano das coisas materiais. A postura essencial é apresentada nos sete primeiros artigos começando com o problema de se a alma conhece os corpos através do intelecto[1] e movendo-se sucessivamente através de uma consideração de possíveis modos de conhecer — através de sua essência ou através de espécies[2] — através de espécies inatas[3] — através de espécies derivadas de entes imateriais[4] — nas "noções eternas"[5] — para a doutrina da origem das espécies a partir do sentido e de sua dependência do sentido no uso.[6] A organização e apresentação sistemática ou doutrinal da questão é imediatamente clara a partir desta simples relação de tópicos.

Ora, não há nenhum outro lugar nos escritos de Santo

---

[1] "Se a alma conhece os corpos pelo intelecto". *Suma de teologia*, Iª, 84, 1.

[2] "Se a alma intelige, por sua essência, o que é corporal", *Ibid.*, 2.

[3] "Se a alma intelige tudo por espécies introduzidas nela naturalmente", *Ibid.*, 3.

[4] "Se as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas", *Ibid.*, 4.

[5] "Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas noções eternas", *Ibid.*, 5.

[6] "Se o conhecimento intelectivo é recebido das coisas sensíveis", *Ibid.*, 6. "Se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias", *Ibid.*, 7. "Se o juízo do intelecto é impedido pelo impedimento do sentido", *Ibid.* 8.

Tomás no qual esta questão seja assim explicitamente formulada e sistematicamente desenvolvida numa série de artigos. Há, evidentemente, numerosos paralelos para partes individuais da questão, mas não há nenhum bloco correspondente de artigos que mostre a mesma semelhança com a questão como o mostra, por exemplo, a questão sobre as idéias no comentário às *Sentenças* para com o tratamento do mesmo assunto na *Suma de teologia*.[7] Quase invariavelmente mesmo os textos que são mais ou menos paralelos aos artigos individuais ocorrem em contextos de um tipo completamente diferente. Por exemplo, a discussão das espécies inatas é apresentada nas *Questões disputadas sobre a verdade* dentro de uma consideração da mente como uma imagem da Trindade[8]; do mesmo modo dentro da estrutura da *Questão disputada sobre o mestre*[9], no estudo do homem no estado de inocência[10] e do modo de conhecer da alma separada.[11] A origem do conhecimento a partir da experiência do sentido aparece no *Contra os gentios* sob a rubrica "Que a alma humana principie /388/ com o corpo"[12] e na *Questão disputada sobre a alma* sob a rubrica "Se a alma separada do corpo pode inteligir".[13] Em geral, os pontos investigados e as teses sustentadas na questão oitenta e quatro só podem ser encontrados em outras partes em Santo Tomás dentro de discussões da natureza da

[7] As questões "Sobre as idéias" no comentário sobre as *Sentenças* (*In I Sent.*, 36, 2) e na *Suma de teologia* (Iª, 15) contêm ambas três artigos, o primeiro lidando com a existência das idéias, o segundo com sua pluralidade e o último com a questão de se há idéias de todas as coisas conhecidas por Deus.

[8] *Questões disputadas sobre a verdade*, 10, 6.

[9] *Ibid.*, 11,1.

[10] *Ibid.*, 18,7.

[11] *Ibid.*, 19, 1.

[12] *Contra os gentios*, II, 83.

[13] *Questão disputada sobre a alma*, Questão única, a. 15.

alma e das substâncias separadas, do conhecimento de Deus e assim por diante ou nos comentários provocados pelo texto (*littera*) que está sendo comentado. Portanto, a apresentação do problema e a estrutura doutrinal da questão são sem paralelo nos escritos de Santo Tomás. De fato, o pano de fundo de comparação pode ser ampliado sem que se descubra um paralelo verdadeiro para esta questão. Assim, por exemplo, nenhum trecho comparável pode ser encontrado em Alberto Magno, São Boaventura ou na *Suma* atribuída a Alexandre de Hales.

Deve se notar também que as posições tomadas são sustentadas com a segurança e caráter final de determinações definitivas. Santo Tomás não emprega aqui os modos de asserção aparentemente mais modestos tais como encontramos algumas vezes em outras partes, como, por exemplo, nas *Questões disputadas sobre a verdade*:

> Assim, antepondo-se a todas as doutrinas (*positiones*) já citadas *parece mais razoável* o ensinamento (*sententia*) do Filósofo.[14]

Aqui seu tom é mais magistral:

> Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário;[15] Mas esta opinião é desmentida ... Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente;[16] Por isso, cumpre dizer que a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente introduzidas;[17]

[14] *Quest. disp. sobre a verd.*, 10, 6.

[15] *Suma de teologia*, Iª, 84, 1.

[16] *Ibid.*, 2.

[17] *Ibid.*, 3.

> Donde cumprir dizer que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma intelige, não advêm de formas separadas;[18]
> Cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão voltando-se para as fantasias;[19]
> Por isso, é necessário dizer que o nosso intelecto intelige o que é material abstraindo a partir das fantasias; e, através do que é material, assim considerado, chegamos a algum conhecimento do que é imaterial...;[20]
> Por isso, cumpre dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que o intelecto intelige;[21]

/389/ Santo Tomás abordou, portanto, esta questão com uma postura definida, que lhe era própria, acerca de cada um dos principais pontos envolvidos. Não estamos estudando uma investigação exploratória de um problema; antes, a estrutura sistemática completa e o tom das determinações indicam que uma doutrina definitiva está sendo apresentada.

Mas, se a asserção das posturas é categórica, o modo de apresentação não é meramente positivo e expositivo. Pelo contrário, Santo Tomás escolheu colocar suas doutrinas em contraste e oposição conscientes com as de outros. Se examinarmos o corpo de cada artigo deste ponto de vista encontraremos o seguinte:

artigo 1 – os *primeiros filósofos* e Platão com a teoria de Platão como o centro em torno do qual gira a discussão;
artigo 2 – os *primeiros filósofos* e Platão com os *primeiros filósofos* ocupando o ponto central;

[18] *Ibid.*, 4.
[19] *Ibid.*, 7.
[20] *Ibid.*, 85, 1
[21] *Ibid.*, 2.

artigo 3 – uma opção é apresentada entre Aristóteles e Platão com uma determinação a favor de Aristóteles;
artigo 4 – Platão é o primeiro dos adversários com Avicena apresentado em função da posição de Platão;
artigo 5 – Santo Agostinho é apresentado como dependente embora afastado da doutrina de Platão;
artigo 6 – três opiniões — dos estudiosos da natureza (*naturales*), de Platão e de Aristóteles — são descritas e a de Aristóteles é escolhida;
artigo 7 – a doutrina é exposta de maneira positiva, mas em breve contraste com a teoria platônica;
artigo 8 – nenhum adversário.

Completará o quadro se acrescentarmos os artigos das questões oitenta e cinco a oitenta e oito, nos quais adversários são mencionados no corpo do artigo:

questão 85,
artigo 1 – apresentação positiva da doutrina, mas em breve contraste com a de Platão;
artigo 2 – como no artigo 1;
artigo 8 – nenhum adversário, mas um breve contraste com Platão;
questão 87,
artigo 1 – um contraste com os platônicos;
questão 88,
artigo 1 – uma escolha inicial é feita entre Platão e Aristóteles; Averrois, no entanto, é introduzido como um adversário independente e importante; /390/
artigo 2 – Avempace é introduzido como a oposição primordial, mas diz-se que sua teoria só é defensável sobre fundamentos platônicos.

Então, em todo o conjunto das questões oitenta e quatro

a oitenta e oito há apenas um lugar num corpo de artigo onde um adversário (Averrois) é introduzido sem referência explícita a Platão. Na questão oitenta e quatro a teoria platônica é o pano de fundo primordial nos artigos 1, 3, 4, 5 e 6; no artigo 7, a doutrina platônica é um reforço de contraste. No artigo 1, os *primeiros filósofos* preparam a cena para Platão; no artigo 2, embora sejam mais proeminentes e até mesmo primordiais, são relacionados com Platão quanto a um princípio básico; no artigo 6, eles representam uma opção doutrinal separada, mas são contrastados com Platão e preparatórios para ele. No artigo 4, Avicena está em continuidade com Platão. No artigo 5, Agostinho está em continuidade e contraste com Platão.

Além disso, Santo Tomás, ao selecionar a ordem de apresentação, colocou nos artigos iniciais das questões oitenta e quatro e oitenta e cinco todos os princípios que constituem a *via platônica*.[22] Ele estava assim capacitado para referir-se no conjunto dos artigos às implicações da postura platônica sem desenvolver novamente o quadro de referência.

Nesta apresentação, então, é Platão quem desempenha o papel, no conjunto, de adversário primordial e a opção fundamental a ser determinada está entre o platonismo e a versão do aristotelismo própria de Tomás de Aquino.

Resumindo, então: na questão oitenta e quatro (e mesmo, até o fim da questão oitenta e quatro) há uma única investigação sistemática do conhecimento humano, na qual determinações definitivas são apresentadas em contraste definido e consciente com as posturas de Platão e dos platônicos. O que podemos dizer, portanto, do pensamento de Santo Tomás quando abordou esta questão? Não devemos dizer, não apenas que ele próprio tinha feito uma escolha definitiva, mas também que ele tinha decidido que sua oposição teórica principal estava no platonis-

[22] Particularmente, *Suma de teologia*, Iª, 84, c.; 85, ad 1m e ad 2m.

mo e que a opção fundamental não envolvia nem Agostinho, nem Avicena, nem Avempace nem quem quer que fosse, mas antes o Platão que esteve atrás de todos eles em oposição ao seu próprio Aristóteles? É, assim, enfatizada a importância única desses artigos (das questões oitenta e quatro e oitenta e cinco) que são os únicos nos trabalhos originais de Santo Tomás a constituir /391/ uma investigação sistemática direta e extensa do conhecimento humano.

Visto, pois, que o próprio Santo Tomás nos forneceu um texto tão magistral, sintetizaremos sua apresentação da teoria platônica do conhecimento em grande parte em função desta questão oitenta e quatro.

Visto que os princípios da *via platônica* determinam precisamente os objetos de conhecimento científico que não podem ser achados no mundo sensível, é óbvio que todo conhecimento intelectual — ciências, definições e argumentações — deve referir-se às idéias (e às entidades matemáticas).[23] Sustentadas precisamente para este propósito, as idéias são, portanto, o objeto próprio da inteligência humana e são conhecidas primeiro e por si (*primo et per se*).[24] Visto que elas são imateriais e correlatas das espécies, elas são inteligíveis em ato[25]; consequentemente, Platão não precisa de nenhuma potência comparável ao intelecto agente.[26] Os objetos

[23] *Suma de teologia*, Iª, 84, 1, c.; Iª, 84, 4, c.; Iª, 85, 2, c.; cf. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 2, arg. 1; q.5, a. 2, c.; *Comentário à Metafísica*, Liv. I, lição 17, 268; *Quest. disp. sobre as criaturas espirituais*, a. 9, ad 6m; *Tratado sobre a unidade do intelecto*, c. 5.

[24] *Suma de teologia*, Iª, 84, 1, c.; Iª, 85, 1, c.; Iª, 85, 8, c.; Iª, 88, 1, c.; cf. *Comentário ao Tratado da alma*, Liv. III, lição 8, 717; *Quest. disp. sobre as criat. espir.*, a. 9, ad 6m; *Questão disp. sobre o mal*, q. 16, a. 1, ad 2m.

[25] *Suma de teologia*, Iª, 85, 2, c.; cf. *Quest. disp. sobre a verd.*, q. 10, a. 6, c.; *Quest. disp. sobre as criat. espir.*, a. 9, c.; *Com. ao Tratado da alma*, Liv.III, lição 10, 731.

[26] *Suma de teologia*, Iª, 79, 3, c.; *Quest. disp. sobre as criat. espirituais*, a. 9, c.; *Quest. disp. sobre a alma*, a. 4, c.; *Comentário ao Tratado da alma*, Liv. III, lição 12, 784; *Contra os Gentios*, II, 77.

de intelecção são apresentados à mente como já efetivamente inteligíveis.

Como princípios explicativos últimos, as idéias não são apenas o objeto de conhecimento. Elas são também sua fonte e causa.[27] Santo Tómas indica um paralelo muito estreito entre o relacionamento das idéias com o intelecto e seu relacionamento com as entidades naturais.

> *Sustentava, pois, que estas formas separadas são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal; pela alma, na verdade, para conhecer, pela matéria corporal, no entanto, para ser; de tal modo que, assim como a matéria corporal se torna esta pedra, por participar da idéia de pedra, assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da idéia da pedra.*[28]

Um certo número de expressões é usado para designar a relação. Do lado do intelecto ou da alma fala-se como de um "contato"[29] ou de um "toque"[30] ou de uma reflexão;[31] do lado

---

[27] *Suma de teologia*, Iª, 15, 3, c.; Iª, 79, 3, c.; Iª, 84, 4, c.; Iª, 84, 5, arg. 3; Iª, 84, 5, c.; Iª, 84, 6, c.; Iª, 85, 1, c.; Iª, 86, 4, ad 2m; Iª, 117, 1, c.; IIª IIªᵉ, 172, 1, c.; *Quest. disp. sobre a verd.*, 10, 6, c.; *Com. à Metafísica*, Liv. I, lição 10, 153; Liv. I, lição 17, 268; Liv. I, lição 17, 269; *Com. à Ética*, Liv. I, lição 6, 82; *Com. à Física*, Liv. VII, lição 6, [8]; *Com. ao Trat. da alma*, Liv. I, lição 1, 12-13; Liv. I, lição 4, 48-50; *Com. aos IIºˢ Analíticos*, Liv. I, lição 1; Liv. I, lição 30; *Contra os gentios*, II, 74; II, 83; *Quest. disp. sobre a alma*, a. 15, c.; *Compêndio de teologia*, 83; *Quest. disp. sobre as criat. espir.*, a. 10, ad 8m; *Quest. disp. sobre o mal*, q. 16, a. 11, c.; *Questão disputada sobre as virtudes em geral*, a. 8, c.; *Com. ao Livro das Causas*, lição 10; *Tratado sobre as substâncias separadas*, c. 1; c. 14.

[28] *Suma de teologia*, Iª, 84, 4, c.

[29] "por contato": *Contra os gentios*, II, 98; *Com. ao Trat. da alma*, Liv. I, lição 8, 113; *Com. à Metafísica*, Liv. XII, lição 8, 2542.

[30] *Com. à Metaf.*, Liv. XII, lição 8, 2541.

[31] "... haja formas inteligíveis existentes por si, às quais o nosso intelecto possível se compare como um espelho às coisas que são vistas no espelho..." *Contra os gentios*, II, 74.

das idéias, diz-se que há um "influxo"[32] ou uma "impressão".[33] Mas, ela é mais comumente expressa na linguagem da participação.[34] Ora, Santo Tomás não dá nenhuma análise elaborada do significado de participação neste caso, mas seu paralelo com a participação das coisas naturais,[35] sua indicação de que a causalidade é imediata,[36] e de que ela é de caráter formal[37] dá muito alta probabilidade a uma interpretação tal como foi dada para o outro tipo. De qualquer modo, as idéias são certamente a causa e a causa imediata das espécies pelas quais conhecemos. Visto que as idéias são as causas, imediatas e totais, das espécies inteligíveis intrínsecas, segue-se /392/ de sua imobilidade que o conhecimento está constantemente presente na alma[38] e que o intelecto está naturalmente "cheio de todas as espécies inteligíveis".[39]

---

[32] *Quest. disp. sobre a alma*, a. 15, c.; *Compêndio de teologia*, 83; *Contra os gentios*, II, 74.

[33] *Com. à Ética*, Liv. I, lição 6, 82; *Com. aos IIos Analíticos*, Liv. I, lição 1; *Suma de teologia*, Iª, 84, 6, c.

[34] *Suma de teologia*, Iª, 79, 3, c.; Iª, 84, 4, c.; Iª, 84, 5, c.; Iª, 84, 6, c.; Iª, 85, 1, c.; Iª, 85, 8, c.; Iª, 86, 4, ad 2m; Iª, 87, 1, c.; Iª, 117, 1, c.; IIª IIae, 172, 1, c.; *Quest. disp. sobre as criat. espir.*, a. 10, ad 8m; *Quest. disp. sobre o mal*, q.16, a. 11, c.; *Quest. disp. sobre a alma*, a. 15, c.; *Quest. disp. sobre as virtudes em geral*, a. 8, c.; *Com. à Ética*, Liv. I, lição 6, 82; *Com. à Metaf.*, Liv. XII, lição 8, 2542; *Com. à Física*, Liv. VII, lição 6, [8]; *Com. aos IIos Anals.*, Liv. I, lição 30; *Com. ao Livro das Causas*, Lição 10.

[35] *Suma de teologia*, Iª, 84, 4,c.; *Quest. disp. sobre a verd.*, q.10, a. 6, c.

[36] *Suma de teologia*, Iª, 84, 4, c.

[37] A relação é descrita como uma relação de semelhança, mas sem benefício de uma causa eficiente. A teoria é precisamente distinguida como não tendo a "inteligência agente" de Avicena, *Suma de teologia*, Iª, 84, 4, c.

[38] *Suma de teologia*, Iª, 84, 4, c.; *Contra os gentios*, II, 74.

[39] *Suma de teologia*, Iª, 84, 3, c; Cf. *Com. às Sentenças*, I, 17, 1, 4, art. 2; III, 33, 1, 2, sol. 1; *Quest. disp. sobre a verd.*, 18, 15, ad 11m; *Quest disp. sobre a verd.*, 18, 7, c.; *Quest. disp. sobre a alma*, a. 15, arg. 11; a. 15, c.; a. 15, ad 11m; *Quest. disp. sobre as virt. em geral*, a. 8, c.; *Com. aos IIos Anals.*, Liv. I, lição 1; Liv. I, lição 3; *Com. ao Trat. da alma*, Liv. III, lição 9, 723; *Contra os gentios*, II, 74; II, 83; *Suma de teologia*, Iª, 84, 4, c.; 117, 1, c.; Iª IIae, 63, 1, c.

Visto que os sensíveis foram inicialmente eliminados como uma origem possível ou objeto para conhecimento intelectual e visto que a alma possui naturalmente, através da participação na idéia, conhecimento, nem os sensíveis nem os sentidos podem ser causas verdadeiras de conhecimento intelectual. Resta, no entanto, o fato de que parecemos passar por algum processo no que é ordinariamente chamado de "aprendizado" e de que os sentidos desempenham alguma função. Tudo isso é assim porque, quando a alma está unida ao corpo, a matéria torna-se um impedimento para o conhecimento e a alma, imersa no corpo, esquece o conhecimento que ela tinha naturalmente.[40] Estudo, prática e os sentidos funcionam todos para remover os impedimentos e para levar a alma a recordar seu conhecimento natural.[41] Assim, aprendizado é realmente recordação.[42] No máximo, portanto, os sentidos são causas acidentais ou causas dispositivas e o próprio Santo Tomás compara esta doutrina com a da geração das formas substanciais, na qual os princípios ativos na matéria funcionam apenas como causas dispositivas e preparatórias, não como verdadeiras causas segundas.[43] Segue-se do mesmo fundamento que a dependência do sentido é acidental, e mesmo, que a alma funciona mais fácil e perfeitamente na proporção

[40] *Suma de teologia*, I^{a}, 84, 4, c.; I^{a}, 86, 4, ad 2m; I^{a}, 117, 1, c.; I^{a} II^{ae}, 63, 1, c.; II^{a} II^{ae}, 172, 1, c.; *Quest. disp. sobre a verd.*, 18, 7, c.; *Quest. disp. sobre as virt. em geral*, a. 8, c.; *Com. ao trat. da alma*, Liv. I, lição 8, 128; Liv. III, lição 9, 723; *Quest. disp. sobre a alma*, a. 15, c.; *Com. à Metaf.*, Liv. I, lição 17, 269; *Contra os gentios*, II, 83.

[41] *Suma de teologia*, I^{a}, 84, 4, c.; I^{a} II^{ae}, 63, 1, c.; *Quest. disp. sobre a verd.*, 19, 1, c.; *Com. aos II^{os} Anals.*, Liv. I, lição 1; *Com. à Metaf.*, Liv. I, lição 17, 269; *Quest. disp. sobre a alma*, a. 15, c.; *Contra os gentios*, II, 73; II, 74.

[42] *Suma de teologia*, I^{a}, 117, 1, c.; *Com. às Sentenças*, III, 33, 1, 2, sol. 1; *Quest. disp. sobre a verd.*, 19, 1, c.; *Com. à Metaf.*, Liv. I, lição 17, 269; *Com. ao Trat. da alma*, Liv. III, lição 9, 723; *Contra os gentios*, II, 74.

[43] *Suma de teologia*, I^{a}, 117, 1, c.; I^{a} II^{ae}, 63, 1, c.; *Quest. disp. sobre as virt. em geral*, 8, c.; *Com. aos II^{os} Anals.*, Liv. I, lição 1.

em que liberta-se da matéria e dos sentidos.[44] O problema do conhecimento na alma separada não existe, portanto, realmente para Platão.[45] A alma liberta do corpo torna-se inteiramente senhora do conhecimento que ela tem sempre. É por esta razão que Platão aparece apenas uma vez na *Suma*, Iª parte, questão 89. Os problemas particularizados que Santo Tomás trata com referência ao conhecimento da alma separada são inexistentes ou já estão resolvidos na posição platônica inicial do primeiro artigo. Igualmente, a questão concernente ao conhecimento humano das substâncias separadas não apresenta nenhuma dificuldade, pois as idéias são precisamente as substâncias separadas e estas o intelecto conhece nelas mesmas primeiro e por si.[46]

Este breve sumário inclui todos os principais pontos de doutrina atribuídos a Platão e aos platônicos no conjunto das questões oitenta e quatro a oitenta e nove.[47] A evidência apresentada nas notas de apoio mostra que ele também reúne todas as principais teses citadas através dos trabalhos de Santo Tomás e constitui assim uma /393/ síntese dessas teses que Santo Tomás tinha lido em tão diferentes fontes e contextos, muitas vezes como pontos isolados de doutrina. Mais ainda, um exame da mesma evidência textual mostra que estas teses são indiferentemente atribuídas tanto a Platão como aos platônicos. Então, nestas questões, Santo Tomás realiza, em contrabalanço com sua própria explanação positiva, uma síntese, nas teses que se lhe opõem, de uma teoria geral do conhecimento platônica.

---

[44] *Suma de teologia*, IIª IIae, 172, 1, c.

[45] *Suma de teologia*, Iª, 89, 1, c.

[46] *Suma de teologia*, Iª, 88, 1, c.

[47] Ver L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 106-110 para um resumo semelhante, mas do ponto de vista da participação.

[48] *Suma de teologia*, Iª, 84, 1, arg. 1; 2, arg. 1; 5, arg. 3; 6, arg. 1; arg. 2; 85, 7, arg. 1; 87, 1, arg. 1; 2, arg. 1; 4, arg. 3; 88, 1, arg. 1; 3, arg. 1; arg. 3; 89, 7, arg. 1; arg. 2.

Mas, as teses não estão relacionadas apenas à apresentação sistemática e articulada da própria doutrina de Santo Tomás. Elas têm um princípio de unidade à parte de sua função como um reforço para seus pontos de vista. Nos dois artigos iniciais das questões oitenta e quatro e oitenta e cinco Santo Tomás apresenta os principais princípios e o resumo essencial da via platônica. É em função deste pano de fundo doutrinal e em referência a ele que as posições de Platão são introduzidas. Todas as teses ficam assim em continuidade com o argumento platônico básico e tornam-se, de fato, com uma exceção, inferências ou implicações tiradas dele. A única exceção encontra-se na teoria da função do sentido e dos impedimentos provenientes do corpo. Esta não pode ser claramente deduzida dos princípios embora esteja em continuidade com eles e com a doutrina da alma, não apenas no sentido de que ela se harmoniza perfeitamente com estes mas também no sentido de que ela reconcilia um fato empírico (isto é, o processo no aprendizado humano) com eles. Santo Tomás nos dá, assim, aqui (1) uma síntese de uma teoria do conhecimento platônica comum; (2) à luz dos princípios platônicos básicos; isto é, da via platônica.

Ora, se o resumo dos artigos dado na primeira parte deste capítulo for revisto, notar-se-á que, além de Platão, apenas os primeiros estudiosos da natureza, Avicena, Averrois, Avempace e, num sentido limitado, Santo Agostinho aparecem como adversários nos corpos dos artigos. Avicena e Santo Agostinho são introduzidos em dependência para com Platão; diz-se que a doutrina de Avempace só pode ser construída sobre um pressuposto platônico. Averrois é introduzido apenas uma vez, em referência a um único ponto de doutrina, não como um patrono de uma teoria geral do conhecimento alternativa. A oposição principal divide-se, então nos materialistas e nos platônicos, que estão eles próprios em mútua oposição, em pontos básicos. Três opções fundamentais são, assim, oferecidas: (1) materialismo, (2) platonismo, (3) a doutrina que Santo Tomás reivindica como

sua própria sob o /394/ patrocínio do nome de Aristóteles. E o peso dos artigos iniciais e do tratamento geral amplo de Platão indica que ele, e não Demócrito ou Heráclito ou qualquer materialista, é considerado como sendo o antagonista primordial.

Ora, Santo Agostinho aparece no centro do palco no corpo de apenas um artigo nas questões oitenta e quatro a oitenta e oito, mas sua voz é frequentemente ouvida nas objeções[48] e nas citações em sentido contrário (*sed contra*).[49] Em cada caso as autoridades de Santo Agostinho são alinhadas com a própria exposição de Santo Tomás sem jamais haver indicação de que Santo Agostinho está errado. As determinações são feitas através das seguintes técnicas: (1) a autoridade é simplesmente interpretada num sentido tomista;[50] (2) a interpretação é apoiada por um texto contrário do próprio Santo Agostinho;[51] (3) diz-se que Santo Agostinho está relatando uma opinião em vez de a estar defendendo.[52]

Ora, entre as *autoridades* agostinianas introduzidas nas ob-

[49] *Suma de teologia*, Iª, 84, 2; 5; 85, 6; 87, 3.

[50] "Cumpre dizer que a palavra de Agostinho deve ser entendida quanto ao pelo que o intelecto conhece, não quanto ao que conhece. Pois, conhece os corpos inteligindo, mas não pelos corpos nem por semelhanças materiais corpóreas, mas por espécies imateriais e inteligíveis que, por sua essência podem estar na alma". *Suma de teologia*, Iª, 84, 1, ad 1m.

[51] "Que, porém, Agostinho não entenda que tudo é conhecido "nas noções eternas" ou "na verdade imútavel" como se as próprias noções eternas fossem vistas, é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que "a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão", isto é, das noções eternas, como são as almas dos bem-aventurados". *Suma de teologia*, Iª, 84, 5, c.

[52] "Cumpre dizer que Agostinho fala aí de acordo com a opinião pela qual alguns sustentaram que os demônios têm corpos unidos a si naturalmente; de acordo com a qual posição podem ter também potências sensitivas, para cujo conhecimento requer-se uma distância determinada. Agostinho toca também explicitamente nesta opinião no mesmo livro, embora pareça nela tocar, mais mencionando-a do que afirmando-a,

jeções há uma série de textos que são paralelos de pontos da via platônica:

a mutabilidade das coisas materiais	Iª, 84, 6, arg. 1;[53]
o engano dos sentidos	Iª, 84, 6, arg. 1;[54]
o intelecto não conhece os corpos	Iª, 84, 1, arg. 1;[55]
as idéias são conhecidas diretamente e nelas próprias	Iª, 84, 5, arg. 3;[56]
o intelecto conhece a *quididade* das	

como é patente pelo que diz no livro XXI da *Cidade de Deus*". *Suma de teologia*, Iª, 89, 7, ad 2m.

[53] "Diz Agostinho no livro das *Oitenta e três questões* que "não se deve esperar a integridade da verdade dos sentidos dos corpos". Prova isto de dois modos. De um modo, pelo fato de que "tudo que o sentido corpóreo atinge, muda ininterruptamente; ora, o que não permanece, não pode ser percebido". De outro modo, pelo fato de que "de tudo que sentimos pelo corpo, mesmo quando não estão presentes aos sentidos, recebemos suas imagens, como no sono e na loucura; ora, não somos capazes de destinguir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; mas, nada pode ser percebido se não for distinguido do falso". Assim, conclui que a verdade não deve ser esperada dos sentidos. Ora, o conhecimento intelectual apreende a verdade. Portanto, o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos. *Suma de teologia*, Iª, 84, 6, arg. 1.

[54] Cf. n. 53.

[55] "Agostinho afirma no livro II dos *Solilóquios* que "os corpos não podem ser compreendidos pelo intelecto, nem algo corpóreo pode ser visto senão pelos sentidos". Afirma também no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis* que a visão intelectual se refere ao que está por sua essência na alma. Ora, isto não é corpo. Portanto, a alma não pode conhecer os corpos pelo intelecto". *Suma de teologia*, Iª, 84, 1, arg. 1.

[56] "As noções eternas nada mais são que idéias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que "as idéias são as razões estáveis das coisas, existentes na mente divina". Se, portanto, se disser que a alma intelectiva conhece tudo nas noções eternas, retornará a opinião de Platão que assevera que toda ciência deriva das idéias". *Suma de teologia*, Iª, 84, 5, arg. 3.

substâncias separadas Iª, 88, 1, arg. 1;[57]
o corpo não pode atuar sobre a alma Iª, 84, 6, arg. 2.[58]

Temos, assim, uma série de autoridades como um paralelo que segue a teoria platônica, autoridades que, à primeira vista, admitem uma interpretação platônica. Por conseguinte, o que São Tomás faz ao lidar com estes textos é descomprometê-los do platonismo e convertê-los, pelas técnicas acima mencionadas, em apoios para sua própria postura.

Como indicamos, há um corpo de artigo no qual Agostinho desempenha o papel principal. Na *Suma de teologia*, Iª, 84, 5 o problema concerne ao conhecimento das coisas materiais nas noções eternas. Santo Tomás começa por colocar o platonismo como o pano de fundo necessário. Que ele pretende que este artigo seja lido em contraste com o pano de fundo inteiro, é indicado não apenas por sua referência explícita no /395/ próprio artigo, mas também pelo fato de que numa passagem paralela, dedicada inteiramente ao entendimento de um texto agostiniano, ele recapitula todo o desenvolvimento histórico

[57] "Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade*: "A própria mente, assim como colige as notícias das coisas corpóreas pelos sentidos dos corpos, assim também as das coisas incorpóreas por si mesma". Ora, tais são as substâncias imateriais. Logo, a mente intelige as substâncias imateriais". *Suma de teologia*, Iª, 88, 1, arg. 1.

[58] "Agostinho diz no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*: "Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido a modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais valor que a coisa da qual faz algo". Donde, conclui que "o corpo não produz a imagem do corpo no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo". Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis. *Suma de teologia*, Iª, 84, 6, arg. 2.

[59] "Ao oitavo cumpre dizer que esta razão não vem ao caso. Com efeito, diz-se que julgamos acerca da verdade por meio de algo, de dois modos.

da via platônica.[59] Com base no princípio, previamente visto, de que a primeira regra de interpretação para os Santos é a fé, Santo Tomás indica que Agostinho rejeitou a existência separada das coisas materiais e colocou as idéias na mente divina. De acordo com essas, a alma humana conhece todas

---

De um, como através de um meio, assim como julgamos acerca das conclusões pelos princípios e dos regulados pela regra. Deste modo, parece que as razões de Agostinho procedem. Com efeito, o que é mutável ou tem semelhança de falso, não pode ser regra infalível de verdade. De outro modo, diz-se que julgamos acerca de alguma verdade por meio de algo, como por meio da virtude judicativa. Deste modo, julgamos acerca da verdade pelo intelecto agente.

No entanto, para examinar mais profundamente a intenção de Agostinho e como se apresenta a verdade a este respeito, cumpre saber que alguns filósofos antigos não sustentando outra força cognoscitiva além do sentido, nem algum ente além dos sensíveis, disseram que não pode ser tida por nós nenhuma certeza acerca da verdade. Isto, por duas causas. Primeiro, porque sustentavam que os sensíveis estavam sempre em fluxo e nada haver de estável nas coisas. Em segundo lugar, porque acontece que alguns julgam diferentemente acerca do mesmo, assim como julga de um modo o que está acordado e de outro o que está dormindo; de um modo o doente e de outro o sadio. Nem é possível tomar algo pelo que se discirna quem deles estima mais verdadeiramente, visto que qualquer um possui alguma verossimilhança. Estas são as duas razões que Agostinho toca, pelas quais os antigos disseram que a verdade não pode ser conhecida por nós. Donde também Sócrates, desesperando de captar a verdade das coisas, dedicou-se todo à filosofia moral. Mas, seu discípulo Platão, concordando com os filósofos antigos que os sensíveis estão sempre em movimento e fluxo e que a capacidade sensitiva não tem um juízo certo acerca das coisas para estabelecer a certeza da ciência, sustentou, por um lado, formas (*species*) das coisas separadas dos sensíveis e imóveis, acerca das quais disse que há as ciências; por outro lado, sustentou no homem uma virtude cognoscitiva acima do sentido, a saber, a mente ou o intelecto iluminado por um certo sol inteligível superior assim como a vista é iluminada pelo sol visível.

Ora, Agostinho que seguiu Platão o quanto a fé católica tolerava, não sustentou formas (*species*) das coisas subsistentes por si, mas em lugar delas

as coisas, isto é, todas as coisas são conhecidas nas noções eternas. Mas, em que sentido? Não, diz Santo Tomás, como num objeto conhecido — isto está reservado para os bem-aventurados — mas como num princípio de conhecimento. "Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo". Assim, uma fórmula, concordando com Santo Agostinho, é obtida; mas esta também permanece ainda necessitada de determinação. "De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas". O ponto firme e claro aqui é que a própria luz intelectual em nós é uma participação do intelecto divino. Esta é uma expressão padrão da relação dos agentes criados para com Deus e deve, portan-

---

sustentou as razões das coisas na mente divina e que por elas julgamos de tudo de acordo com o intelecto iluminado pela luz divina. Não que vejamos as próprias noções eternas; isto seria, de fato, impossível, a não ser que víssemos a essência divina, mas na medida em que estas razões supremas se imprimem em nossas mentes. Com efeito, Platão sustentou que há ciência a respeito das formas (*species*) separadas, não que elas próprias sejam vistas, mas que na medida em que participa delas, nossa mente tem ciência das coisas. Donde, também numa certa Glosa sobre o versículo "as verdades são diminuídas pelos filhos dos homens" (Agostinho, *Enarrações sobre os Salmos*, XI,1) dizer-se que, assim como a partir de uma face refletem-se muitas semelhanças nos espelhos, assim também a partir de uma verdade primeira resultam muitas verdades nas nossas mentes. Aristóteles, no entanto, procedeu por outra via. Mostra, com efeito, primeiro de muitos modos que há algo de estável nos sensíveis. Segundo, que o juízo do sentido é verdadeiro acerca dos sensíveis próprios, mas se engana acerca dos sensíveis comuns e mais ainda acerca dos sensíveis por acidente.Terceiro, que acima do sentido está a virtude intelectiva, que julga acerca da verdade, não por alguns inteligíveis existentes fora, mas pela luz do intelecto agente que produz os inteligíveis. Não tem muita importância dizer que os próprios inteligíveis sejam participados a partir de Deus ou que a luz que produz os inteligíveis seja participada". *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*, a. 10, ad 8m.

to, ser entendida dentro do modelo das causas[60]. A questão real é se a cláusula "na qual estão contidas as noções eternas" deve ser tomada como direta e formalmente o objeto desta participação que é a luz intelectual em nós. Isto é perguntar se o intelecto contém determinações similitudinais de acordo

[60] "Para cuja evidência cumpre considerar que é necessário colocar acima da alma intelectiva humana algum intelecto superior do qual a alma receba a virtude de inteligir. Com efeito, sempre o que participa algo e que é móvel e imperfeito preexige antes de si algo que é por sua essência tal e que é imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é dita intelectiva por participação da virtude intelectual, sendo disto sinal que não é toda intelectiva mas de acordo com alguma parte sua. Atinge também a inteligência da verdade com um certo discurso e movimento, argumentado. Tem também uma inteligência imperfeita, tanto porque não intelige tudo como porque no que intelige procede da potência para o ato. É preciso, portanto, que haja um intelecto mais elevado pelo qual a alma seja ajudada para inteligir. Sustentaram, portanto, alguns que este intelecto separado de acordo com a substância é o intelecto agente que, como que iluminando as fantasias as torna inteligíveis em ato. — Ora, dado que haja tal intelecto agente separado, ainda assim é preciso colocar na própria alma alguma virtude participada daquele intelecto superior, pela qual a alma humana produza os inteligíveis em ato. Assim como também nas outras coisas naturais perfeitas, além das causas agentes universais, há as virtudes próprias dadas às coisas perfeitas, derivadas dos agentes universais; com efeito, não é apenas o sol que gera o homem; e igualmente nos outros animais perfeitos. Ora, nada há de mais perfeito nas coisas inferiores do que a alma humana. Donde, ser preciso dizer que nela há alguma virtude derivada do intelecto superior pela qual pode iluminar as fantasias.
Conhecemos isto por experiência (*experimento*), ao percebermos que abstraímos as formas universais das condições particulares, o que é produzir inteligíveis em ato. Ora, nenhuma ação cabe a alguma coisa a não ser por algum princípio inerente formalmente a ela, como foi dito acima quando se tratava do intelecto potencial. É preciso, portanto, que a virtude que é princípio desta ação seja algo na alma. Por isso, Aristóteles comparou o intelecto separado, que imprime em nossas almas, ao sol, como diz Temístio no Comentário ao livro III *Sobre a alma*.

com as noções eternas. O texto imediatamente subsequente bem como outras passagens mostra que não se trata disso.[61] Ainda assim, a luz intelectual é o princípio pelo qual as causas intermediárias podem determinar nosso conhecimento e, visto que ela própria é uma participação na luz divina, que contém de fato as noções eternas, podemos dizer que a alma humana conhece todas as coisas nas noções eternas e, neste sentido, pouco importa se dissermos "que os próprios inteligíveis são participados de Deus ou que a luz que produz os inteligíveis".[62] Além disso, a limitação doutrinal que é interna e crucial para esta interpretação — que as determinações dos inteligíveis devem vir do sentido — é imediatamente reforçada por duas citações de apoio do próprio Santo Agostinho.[63]

Ora, o intelecto separado, de acordo com o ensino de nossa fé, é o próprio Deus, que é o criador da alma e no qual somente se é bem-aventurado, como ficará patente em seguida. Donde, a alma humana participar dele a luz intelectual, de acordo com o *Salmo* 4: "A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós". *Suma de teologia*, Iª, 79, 4, c.; cf. *Quest. disp. sobre as criat. espir.*, a. 10, c.

[61] "No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das noções eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência". *Suma de teologia*, Iª, 84, 5, c.

"Cumpre, portanto, dizer que as espécies inteligíveis, que o nosso intelecto participa, reduzem-se como à causa primeira a um certo princípio inteligível por sua essência, isto é, a Deus. Mas, procedem deste princípio pela mediação das formas das coisas sensíveis e materiais, das quais recolhemos a ciência como diz Dionísio". *Suma de teologia*, Iª, 84, 4, ad 1m; cf. *Quest. disp. sobre as criat. espir.*, a. 10, ad 8m; *Quest. disp. sobre a alma*, a. 5, ad 6m.

[62] *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*, a. 10, ad 8m. Supra, nota 59. Parece-nos que Fabro (*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, p. 51) interpreta mal o significado deste texto precisamente porque não o colocou adequadamente no pano de fundo contextual e doutrinal.

[63] *Suma de teologia*, Iª, 84, 5, c.

Assim, todo o artigo é uma determinação muito delicadamente matizada de uma autoridade de Santo Agostinho, que deixa /396/ a doutrina de Santo Tomás nitidamente intacta e ademais a coloca em acordo verbal com Santo Agostinho.

Ora, pelo menos uma das teorias do conhecimento opostas no século XIII era a que foi chamada de "Agostinismo neo-platônico" (*Augustinisme Néo-Platonicien*) da qual uma doutrina central era a teoria da iluminação envolvendo as noções eternas.[64] Contudo, Santo Tomás, nestes artigos, no que é uma exposição definitiva e formal do conhecimento humano, não faz nenhum ataque direto contra ela. Em vez disso, ele coloca Platão e os platônicos na principal posição de oposição e conduz uma polêmica filosófica contra eles. Os textos agostinianos que trazem a influência de Platão e que poderiam ser usados em apoio de uma teoria platonizante, ele os interpreta à parte do platonismo e os subsume, através de várias técnicas, no seu próprio corpo de textos de apoio. A partir da reflexão sobre estes fatos, a estratégia dos artigos torna-se clara. Santo Tomás ataca seus adversários platonizantes destruindo suas razões através de uma crítica de Platão e os privando de suas autoridades por uma interpretação adaptativa, enquanto mantém completo respeito pelos Santos autores destas. Se combinarmos isto com nossas conclusões iniciais concernentes ao caráter definitivo, sintético e redutivo destes artigos, podemos dizer então que Santo Tomás viu por detrás dos sistemas platonizantes de conhecimento, e de fato em última instância, simplesmente a mesma via platônica.

---

[64] L. Veuthey, "L'augustinisme Néo-Platonicien", *Acta Congressus Scholastici Internationalis*, 1951, p. 633-639.

Suma de Teologia

[Primeira parte — Questão 84–89]

Tomás de Aquino

Quaestio LXXXIV

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia quae sunt infra ipsam. In octo artículos divisa

Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent: et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus: primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata.

Prima autem consideratio erit tripartita: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt: primo quidem, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo: utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio: si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto: utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto: utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

1. QUESTÃO 84

Dividida em oito artigos: como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior

Em seguida, cumpre considerar os atos da alma, no que se refere às potências intelectivas e apetitivas; de fato, as outras potências da alma não pertencem diretamente à consideração do teólogo. Ora, os atos da parte apetitiva pertencem à consideração da ciência moral, e, por isso, tratar-se-á deles na segunda parte desta obra, na qual se deverá considerar a matéria moral. Agora, porém, tratar-se-á dos atos da parte intelectiva.

Ora, na consideração dos atos, procederemos da seguinte maneira: primeiro, cumpre considerar como a alma unida ao corpo intelige; em segundo lugar, como intelige separada do corpo [Q. 89]. Mas, a primeira consideração será tripartida, pois, primeiro, considerar-se-á como a alma intelige o que é corporal, que lhe é inferior; em segundo lugar, como intelige a si mesma e o que nela está [Q. 87]; em terceiro, como intelige as substâncias imateriais, que lhe são superiores [Q. 88]. A respeito do conhecimento do que é corporal ocorre uma tríplice consideração: primeiro, pelo que conhece; segundo, como e em que ordem [Q. 85]; terceiro, o que conhece nele [Q. 86].

A respeito do primeiro há oito perguntas.

Primeiro: Se a alma conhece os corpos pelo intelecto.

Segundo: Se os intelige pela sua essência ou por algumas espécies.

Terceiro: Se por algumas espécies, se as espécies de todos os inteligíveis lhe são naturalmente inatas.

Quarto: Se lhe advêm de algumas formas imateriais separadas.

Quinto: Se nossa alma vê, tudo o que intelige, nas noções eternas.

Sexto: utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.
Septimo: utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.
Octavo: utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

Articulus 1

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Dicit enim Augustinus, in II Soliloq. quod *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest*. Dicit etiam, XII *super Gen. ad litt.*, quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

SED CONTRA est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

RESPONDEO dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus.

Sexto: Se adquire o conhecimento inteligível a partir do sentido.
Sétimo: Se o intelecto pode inteligir em ato por espécies inteligíveis que tem em si, sem se voltar para as fantasias.
Oitavo: Se o juízo do intelecto é impedido pelo impedimento das capacidades sensitivas.

Artigo 1

Se a alma conhece os corpos pelo intelecto.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma não conhece os corpos pelo intelecto.

1. Com efeito, Agostinho afirma no livro II dos *Solilóquios* que "os corpos não podem ser compreendidos pelo intelecto, nem algo corpóreo pode ser visto senão pelos sentidos". Afirma também no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis* que a visão intelectual se refere ao que está por sua essência na alma. Ora, isto não é corpo. Portanto, a alma não pode conhecer os corpos pelo intelecto.

2. Os sentidos estão para os inteligíveis, assim como o intelecto para os sensíveis. Ora, a alma não pode de modo nenhum conhecer, pelos sentidos, o espiritual que é inteligível. Portanto, não pode conhecer de modo nenhum, pelo intelecto, os corpos que são sensíveis.

3. O intelecto diz respeito ao necessário e que se apresenta sempre do mesmo modo. Ora, os corpos são mutáveis e não se apresentam sempre do mesmo modo. Portanto, a alma não pode conhecer os corpos pelo intelecto.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que a ciência está no intelecto. Portanto, se o intelecto não conhece os corpos, segue-se que não há nenhuma ciência dos corpos. Assim, desapareceria a ciência da natureza que diz respeito ao corpo mutável.

EM RESPOSTA, cumpre dizer, para evidenciação desta questão, que os primeiros filósofos, que inquiriram sobre as naturezas das coisas, pensavam que nada havia no mundo, exceto o corpo.

Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat philosophus in IV *Metaphys*.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat *species sive ideas*, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter:

E como viam que todos os corpos são mutáveis e pensavam que eles estão em contínuo fluxo julgaram que não poderia ser tida por nós nenhuma certeza sobre a verdade das coisas. De fato, o que está em contínuo fluxo não pode ser apreendido com certeza, pois, desfaz-se antes que seja avaliado pela mente; como disse Heráclito: "Não é possível tocar duas vezes a água do rio corrente", como menciona o Filósofo no livro IV da *Metafísica*.

Sobrepondo-se a estes, Platão, para poder salvar que é tido por nós conhecimento certo da verdade pelo intelecto, sustentou, além do que é corporal, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, que denominou espécies ou idéias, por cuja participação cada um dos singulares e sensíveis é denominado homem, cavalo ou algo semelhante. Dizia, portanto, que as ciências e definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto não se refere a estes corpos sensíveis, mas àqueles imateriais separados; de tal modo que a alma não intelija estes corporais, mas intelija as espécies separadas destes corporais.

Ora, isto se revela duplamente falso. Em primeiro lugar, de fato, porque, uma vez que aquelas espécies são imateriais e imutáveis, excluir-se-ia das ciências o conhecimento do movimento e da matéria (que é próprio da ciência natural) e a demonstração pelas causas motoras e materiais. Em segundo lugar, porque parece ridículo que, quando buscamos o conhecimento das coisas que nos são manifestas, tragamos à baila outros entes que não podem ser as substâncias delas, por diferirem delas no ser; assim, conhecidas aquelas substâncias separadas, nem por isso poderíamos julgar acerca destes sensíveis.

Parece que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido, por necessidade, está no cognoscente do modo como está no conhecido. Considerou, no entanto, que a forma da coisa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imutavelmente;

quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII *de Civit. Dei*, non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

AD TERTIUM dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile:

o que se revela pela própria operação do intelecto que intelige universalmente e a modo de uma certa necessidade, pois, o modo da ação segue o modo da forma do agente. Assim, estimou que era preciso que as coisas inteligidas subsistissem em si mesmas desta maneira, isto é, imaterial e imutavelmente.

Isto, porém, não é necessário. Pois, mesmo nos próprios sensíveis vemos que a forma está num dos sensíveis de um modo distinto de como está em outro; por exemplo, quando a brancura está em um mais intensamente, em outro mais fracamente; também num a brancura está com a doçura e em outro sem a doçura. Também deste modo a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário.

AO PRIMEIRO argumento cumpre portanto, dizer que a palavra de Agostinho deve ser entendida quanto ao pelo que o intelecto conhece, não quanto ao que conhece. Pois, conhece os corpos inteligindo, mas não pelos corpos nem por semelhanças materiais e corpóreas, mas por espécies imateriais e inteligíveis que, por sua essência podem estar na alma.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro XXII da *Cidade de Deus*, não se deve dizer que, assim como o sentido conhece apenas o corporal, igualmente o intelecto conhece apenas o espiritual; pois, seguir-se-ia que Deus e os anjos não conheceriam o corporal. A razão, porém, desta diversidade é que a capacidade inferior não se estende ao que pertence à capacidade superior; mas, a capacidade superior, opera de modo mais excelente, o que pertence à capacidade inferior.

AO TERCEIRO cumpre dizer que todo movimento supõe algo

cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Articulus 2

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat.

1. Dicit enim Augustinus, *X de Trin.*, quod anima *imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiae suae*. Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *anima quodammodo est omnia*. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit. Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, IX de Trin., quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit*. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

imóvel. De fato, quando a transmutação se dá de acordo com a qualidade, permanece imutável a substância; quando se transmuta a forma substancial, a matéria permanece imutável. Referências imóveis cabem também às coisas mutáveis, assim como Sócrates, embora não se assente sempre, é imutavelmente verdadeiro que, sempre que se assenta, permanece num lugar. Por isso, nada impede que haja ciência imutável das coisas mutáveis.

Artigo 2

Se a alma intelige, por sua essência, o que é corporal.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que a alma, por sua essência, intelige o que é corporal.

1. De fato, Agostinho assevera no livro X *Sobre a Trindade* que a alma "revolve as imagens dos corpos e delas se apodera, formando-as em si mesma, a partir de si mesma; com efeito, confere-lhes, para formá-las, algo de sua substância". Ora, intelige os corpos por semelhanças dos corpos. Portanto, por sua essência, que confere a tais semelhanças, ao formá-las, e da qual as forma, conhece o que é corporal.

2. Ademais, o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que "a alma é de certo modo tudo". Ora, visto que o semelhante é conhecido pelo semelhante, parece que a alma por si mesma conhece o que é corporal.

3. Além disso, a alma é superior às criaturas corporais. Ora, os inferiores estão nos superiores de modo mais eminente do que em si próprios como diz Dionísio [*Hierarquia Celeste*, cap. 12]. Portanto todas as criaturas corporais existem de modo mais nobre na própria substância da alma do que em si mesmas. Portanto, pode conhecer, por sua substância, as criaturas corpóreas.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade* que "a mente colige a notícia das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo". Ora, a própria alma não é cognoscível pelos sentidos do corpo. Portanto, não conhece, por sua substância, o que é corpóreo.

RESPONDEO dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod *simile simili cognoscitur*. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero Naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam.

Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX *Metaphys.*, unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I *de Anima*.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que os filósofos antigos sustentaram que a alma, por sua essência, conhece os corpos. De fato, foi incutido de modo geral nos ânimos de todos o seguinte: que "o semelhante se conhece pelo semelhante" [Aristóteles, *Sobre a alma* I, 5, 409 b 26]. Estimavam, porém, que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida. No entanto, os platônicos tomaram posição ao contrário. De fato, Platão, porque percebeu que a alma intelectual é imaterial e conhece imaterialmente, sustentou que as formas das coisas conhecidas subsistem imaterialmente. Mas, os primeiros estudiosos da natureza, porque consideravam que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, sustentaram que é preciso que as coisas conhecidas estejam materialmente, mesmo na alma cognoscente. Assim, para atribuírem à alma o conhecimento de tudo, sustentaram que ela tem uma natureza comum com tudo. E porque a natureza do principiado é constituída pelos princípios, atribuíram à alma a natureza do princípio. De tal modo que, quem disse que o princípio de tudo é o fogo, sustentou que a alma é da natureza do fogo; e semelhantemente no que respeita ao ar e à água. No entanto, Empédocles, que sustentou quatro elementos materiais e dois moventes, disse que a alma é também constituída por esses.

Assim, visto que punham coisas materialmente na alma, sustentaram que todo conhecimento da alma é material, não distinguindo entre o intelecto e o sentido.

Mas, esta opinião é desmentida. Em primeiro lugar, porque no princípio material do qual falavam, o que é principiado não existe senão em potência. Ora, algo não é conhecido na medida em que está em potência, mas apenas na medida em que está em ato, como é patente no livro IX da *Metafísica*; donde, nem a própria potência é conhecida senão pelo ato. Assim, pois, não bastaria atribuir à alma a natureza dos princípios para que conhecesse tudo, a não ser que lhe inerissem as naturezas e formas de cada um dos efeitos, por exemplo, do osso e da carne e outros que tais, como Aristóteles argumenta contra Empédocles no livro I *Sobre a alma*.

Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem, cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro *de Anima*. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit.

Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Em segundo lugar, porque, se fosse preciso a coisa conhecida existir materialmente no cognoscente, não haveria nenhuma razão pela qual as coisas que subsistem materialmente fora da alma, carecessem de conhecimento; por exemplo, se a alma, pelo fogo, conhece o fogo, também o fogo que está fora da alma conheceria o fogo.

Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido, exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disto é que o ato de conhecimento se estende ao que está fora do cognoscente; pois conhecemos também o que está fora de nós. Ora, a forma da coisa é determinada pela matéria a algo de uno. Donde, ser manifesto que a determinação do conhecimento apresenta-se em oposição à determinação da materialidade. Por isso, o que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II *Sobre a alma*. Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece.

Donde, o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais. Entre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo porque é o menos material, como foi dito acima [Q. 78, a. 3]. Entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja é tanto mais perfeito quanto mais imaterial.

Disto, patenteia-se que, se há algum intelecto que, por sua essência, conhece tudo, é preciso que sua essência tenha em si imaterialmente tudo, assim como os antigos sustentaram que a essência da alma é composta em ato dos princípios de tudo que é material, para que conhecesse tudo. Isto, porém, é próprio de Deus, de modo que sua essência seja compreensiva imaterialmente de tudo, assim como os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus intelige, por sua essência, tudo; não, porém, a alma humana e nem mesmo o anjo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines, non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quod libere de specie talium imaginum iudicet*, et hoc dicit esse *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus scilicet imaginativam, dicit esse *communem nobis et bestiis*.

AD SECUNDUM dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit *quodammodo animam esse omnia*, inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

AD TERTIUM dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

Articulus 3

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que Agostinho fala aí da visão imaginária que se dá pelas imagens dos corpos. A estas imagens, a serem formadas, a alma dá algo de sua substância, assim como o sujeito é dado para que seja enformado por alguma forma. Assim, faz de si mesma tais imagens, não que a alma ou algo da alma se converta para ser esta ou aquela imagem, mas, como se diz do corpo que se torna algo colorido, na medida em que é enformado pela cor. Este sentido aparece a partir do que se segue. Com efeito, diz que "conserva algo", quer dizer, não formado por tal imagem, "que livremente julga sobre a espécie de tais imagens" e isto denomina "a mente" ou "o intelecto". Mas, a parte que é enformada por tais imagens, quer dizer, a imaginativa, diz que é "comum a nós e aos animais".

AO SEGUNDO cumpre dizer que Aristóteles não sustentou que a alma é composta em ato de tudo, como os antigos estudiosos da natureza; mas, disse que "a alma é de certo modo tudo", na medida em que está em potência para tudo; a saber: pelos sentidos, para os sensíveis e pelo intelecto, para os inteligíveis.

AO TERCEIRO cumpre dizer que qualquer criatura tem um ser finito e determinado. Donde, a essência da criatura superior, embora tenha uma certa semelhança da criatura inferior na medida em que comungam em algum gênero, não tem de modo completo a semelhança dela, porque está determinada a alguma espécie, à margem da que é a espécie da criatura inferior. Mas, a essência de Deus é uma semelhança perfeita de tudo, quanto a tudo que se encontra nas coisas, como princípio universal de tudo.

Artigo 3

Se a alma intelige tudo por espécies introduzidas nela naturalmente.

Quanto à terceira argumenta-se como segue. Parece que a alma intelige tudo por espécies naturalmente introduzidas nela.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis quod *homo habet commune cum angelis intelligere*. Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in libro *de Causis* dicitur quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in *Menone* Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*.

RESPONDEO dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem.

1. De fato, Gregório diz na *Homilia da Ascensão* que "o ente humano tem em comum com os anjos o inteligir". Ora, os anjos inteligem tudo por formas naturalmente introduzidas, donde se dizer no *Livro das causas* que "toda inteligência é plena de formas". Portanto, a alma também tem espécies das coisas naturalmente introduzidas, pelas quais intelige o que é corporal.

2. Ademais, a alma intelectiva é mais nobre que a matéria prima corporal. Ora, a matéria prima é criada por Deus sob as formas para as quais está em potência. Portanto, muito mais a alma intelectiva é criada por Deus sob as espécies inteligíveis. Assim, a alma intelige o que é corporal por espécies nela naturalmente introduzidas.

3. Além disso, ninguém pode responder o que é verdadeiro senão a respeito do que sabe. Ora, alguém mesmo ignorante, não tendo ciência adquirida, responde o verdadeiro a respeito de tudo, contanto que seja interrogado ordenadamente, como se conta no *Mênon* de Platão a respeito de alguém. Portanto, antes que alguém adquira a ciência, tem conhecimento das coisas. O que não se daria a não ser que a alma tivesse espécies naturalmente introduzidas. Portanto, a alma intelige as coisas corpóreas por espécies naturalmente introduzidas.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma*, ao falar do intelecto, que é "como uma tabuinha na qual nada está escrito".

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, visto a forma ser o princípio da ação, é preciso, que algo esteja para a forma que é o princípio da ação, assim como está para aquela ação; assim, se mover-se para cima provém da leveza, é preciso que, o que é levado para cima apenas em potência, seja leve somente em potência; o que é levado para cima em ato, seja leve em ato. Ora, vemos que o ente humano, às vezes é cognoscente apenas em potência, tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto. E é reconduzido de tal potência ao ato a fim de sentir, pelas ações do sensível sobre os sentidos; a fim de inteligir, pelo aprendizado ou pela descoberta.

Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est: inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum: sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium,

Donde, ser preciso dizer que a alma cognoscitiva está em potência, tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir, como para as semelhanças que são os princípios do inteligir. Por isso, Aristóteles sustentou que o intelecto, pelo qual a alma intelige, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies.

Porque, no entanto, o que tem em ato a forma, às vezes não pode agir de acordo com a forma por causa de algum impedimento, assim como o leve se for impedido de ser levado para cima, por isso, Platão sustentou que o intelecto humano está naturalmente pleno de todas as espécies inteligíveis, mas é impedido, pela união do corpo, não podendo elevar-se ao ato.

Ora, não parece que isto tenha sido dito de modo coerente. Primeiro, porque, se a alma tem notícia natural de tudo, não parece que seja possível que padeça tanto esquecimento de tal notícia natural, que desconheça que é dotada de tal ciência; de fato, ninguém esquece o que conhece naturalmente, como "que todo todo é maior que sua parte" e o demais deste tipo. Isto, porém, parece que é incoerente, principalmente se for sustentado que é natural, à alma unir-se ao corpo, como foi tratado acima [Q. 76, a. 1]. De fato, é incoerente que a operação natural de alguma coisa seja totalmente impedida por aquilo que lhe cabe de acordo com a natureza. Em segundo lugar, aparece de modo manifesto a falsidade desta postura, a partir do fato de que, faltando algum sentido, falta a ciência do que é apreendido por meio deste sentido; assim como o cego de nascença não pode ter nenhuma notícia das cores. O que não se daria se as noções de todos os inteligíveis fossem naturalmente introduzidas na alma. Por isso, cumpre dizer que a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente introduzidas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que, de fato, o ente humano tem em comum com os anjos o inteligir, mas falta-lhe a eminência do intelecto destes; assim como também aos corpos inferiores que só existem, de acordo com Gregório,

deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet: materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est.

Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

AD SECUNDUM dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma: alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones, utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

Articulus 4

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

falta a existência dos corpos superiores. Pois, a matéria dos corpos inferiores não é totalmente acabada pelas formas, mas está em potência para as formas que não tem; mas, a matéria dos corpos celestes é totalmente acabada pela forma, de tal modo que não está em potência para outra forma como foi tratado acima [Q. 66, a. 2].

Semelhantemente, o intelecto do anjo é aperfeiçoado por espécies inteligíveis de acordo com sua natureza, mas o intelecto humano está em potência para estas espécies.

AO SEGUNDO cumpre dizer que a matéria prima tem o seu ser substancial pela forma, e por isso foi preciso que fosse criada sob alguma forma; de outro modo não seria em ato. Existindo, no entanto, sob uma forma, está em potência para as outras. O intelecto, porém, não tem o seu ser substancial pela espécie inteligível; por isso, não há semelhança.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a interrogação ordenada procede dos princípios comuns, evidentes por si mesmos, para o que é próprio. Por meio deste processo, a ciência é causada na alma do que aprende. Donde, ao responder o verdadeiro a respeito daquilo sobre o que é interrogado em seguida, isto não é porque o soubesse anteriormente, mas porque o aprende pela primeira vez então. De fato, pouco importa, se aquele que ensina procede dos princípios comuns às conclusões de modo expositivo ou interrogativo; em ambos os casos o ânimo do ouvinte é certificado do que é posterior pelo que é anterior.

Artigo 4
Se as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas.

Quanto à quarta, argumenta-se como segue. Parece que as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas.

1. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu.

Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

SED CONTRA est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes;

1. Tudo que é tal por participação, é causado pelo que é por essência tal, assim como o que é inflamado reduz-se ao fogo como à sua causa. Ora, a alma intelectiva na medida em que está inteligindo em ato, participa dos próprios inteligíveis, pois o intelecto em ato é, de certo modo, o inteligido em ato.

Portanto, o que é de si e por essência inteligido em ato é causa para a alma intelectiva de que intelija em ato. Ora, o que é, por sua essência, inteligido em ato são formas existentes sem matéria. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais a alma intelige, são causadas por certas formas separadas.

2. Os inteligíveis estão para o intelecto assim como os sensíveis para o sentido. Ora, os sensíveis que estão em ato fora da alma, são causa das espécies sensíveis pelas quais sentimos, que estão no sentido. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais o nosso intelecto intelige, são causadas por certos inteligíveis em ato existentes fora da alma. Ora os que são deste tipo não são senão as formas separadas da matéria. Portanto, as formas inteligíveis de nosso intelecto advêm de certas substâncias separadas.

3. Tudo o que está em potência é reconduzido ao ato pelo que está em ato. Se, portanto, nosso intelecto apresenta-se primeiro em potência e depois intelige em ato, é preciso que isto seja causado por algum intelecto que está sempre em ato. Este, porém, é um intelecto separado. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais inteligimos em ato, são causadas por certas substâncias separadas.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que, de acordo com isto, não teríamos precisão dos sentidos para inteligir. O que é patente que é falso, principalmente pelo fato de que, quem carece de um sentido, de modo nenhum pode ter ciência dos sensíveis deste sentido.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que alguns sustentaram que as espécies inteligíveis de nosso intelecto procedem de certas formas ou substâncias separadas. Isto, de duas maneiras. De fato, Platão, como foi dito [a. 1], sustentou que as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria;

sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis.

Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo.

como a forma do homem, que denominava "o homem por si" e a forma ou idéia do cavalo, que denominava "o cavalo por si" e assim quanto ao mais.

Sustentava, pois, que estas formas separadas são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal; pela alma, na verdade, para conhecer, pela matéria corporal, no entanto, para ser; de tal modo que, assim como a matéria corporal se torna esta pedra, por participar da idéia de pedra, assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da idéia de pedra. A participação da idéia, porém, se dá por alguma semelhança da própria idéia no que a participa, à maneira como o modelo é participado pelo modelado. Assim, pois, como sustentava que as formas sensíveis, que estão na matéria corporal, advêm das idéias como certas semelhanças destas, assim também sustentava que as espécies inteligíveis de nosso intelecto são certas semelhanças das idéias, promanantes delas. Por isso, como foi dito acima [a. 1], relacionava as ciências e definições com as idéias.

Ora, por ser contra a noção das coisas sensíveis que suas formas subsistam sem as matérias, como Aristóteles prova numerosas vezes, Avicena, tendo recusado esta postura, sustentou que as espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis, de fato, não subsistem por si à parte da matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Tais espécies derivam do primeiro destes para o seguinte e assim quanto aos demais, até o último intelecto separado que denomina intelecto agente; do qual, como diz, advêm as espécies inteligíveis às nossas almas e as formas sensíveis à matéria corporal. Assim, Avicena concorda com Platão quanto ao seguinte: que as espécies inteligíveis de nosso intelecto advêm de certas formas separadas. Mas, quanto a estas, Platão diz que subsistem por si, ao passo que Avicena as coloca na inteligência agente. Diferem ainda quanto ao seguinte: que Avicena sustenta que as espécies inteligíveis não permanecem no nosso intelecto depois que cessa de inteligir em ato, mas que necessita voltar-se de novo para receber novamente.

Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus, et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet.

Daí, não ter sustentado uma ciência naturalmente introduzida na alma, como Platão, que sustenta que as participações das idéias permanecem imovelmente na alma.

Mas, de acordo com esta postura não se poderia assinalar uma razão suficiente de porque nossa alma se uniria ao corpo. De fato, não se pode dizer que a alma intelectiva se une ao corpo em vista do corpo; pois, nem a forma é em vista da matéria, nem o motor em vista do móvel, mas antes ao contrário. Ora, parece sobretudo que o corpo é necessário à alma intelectiva para a operação própria dela, que é inteligir, pois, de acordo com seu ser, não depende do corpo. Se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por nascença para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para inteligir. Donde, estaria unida ao corpo inutilmente.

Se, porém, se disser que, para inteligir, nossa alma tem precisão dos sentidos, pelos quais é, de certo modo, despertada para considerar aquilo, cujas espécies inteligíveis recebe dos princípios separados, isto parece que não é suficiente. Pois, parece que tal despertar não é necessário à alma a não ser na medida em que está, de certo modo, adormecida e esquecida por causa da união com o corpo, de acordo com os platônicos. Assim, os sentidos não seriam úteis à alma intelectiva senão para retirar o impedimento que advém à alma pela união com o corpo. Resta, pois, a ser procurada qual é a causa da união da alma com o corpo.

Se se disser, porém, de acordo com Avicena, que os sentidos são necessários à alma porque é despertada por eles para voltar-se para a inteligência agente, da qual recebe as espécies, isto não é bastante. Pois, se é da natureza da alma que intelija por espécies advindas da inteligência agente, seguir-se-ia que, às vezes, a alma pudesse voltar-se para a inteligência agente por inclinação de sua natureza ou também, despertada por outro sentido, para que se volte para a inteligência agente a fim de receber as espécies dos sensíveis dos quais alguém não possui o sentido.

Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

AD SECUNDUM dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

AD TERTIUM dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

Articulus 5

Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed *ei sicut ignoto coniungitur*, ut Dionysius dicit in I cap. *Mysticae Theologiae*. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

Assim, o cego de nascença poderia ter ciência das cores, o que é manifestamente falso. Donde, cumprir dizer que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma intelige, não advêm de formas separadas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que as espécies inteligíveis, das quais participa o nosso intelecto, reduzem-se como à causa primeira a um certo princípio inteligível por sua essência, isto é, a Deus. Mas, procedem deste princípio pela mediação das formas das coisas sensíveis e materiais, das quais recolhemos a ciência como diz Dionísio.

AO SEGUNDO cumpre dizer que as coisas materiais de acordo com o ser que têm fora da alma, podem ser sensíveis em ato, não porém, inteligíveis em ato. Donde, não ser semelhante no que se refere ao sentido e no que se refere ao intelecto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que o nosso intelecto possível é reconduzido da potência ao ato por algum ente em ato, isto é, pelo intelecto agente que é uma certa capacidade de nossa alma, como foi dito [Q.79, a.4]; não porém, por algum intelecto separado, como por uma causa próxima, mas talvez como por uma causa remota.

Artigo 5

Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas noções eternas.

Quanto à quinta argumenta-se como segue. Parece que a alma intelectiva não conhece as coisas materiais nas noções eternas.

1. De fato, aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente. Ora, a alma intelectiva do ente humano, no estado da vida presente, não conhece as noções eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as noções eternas existem, mas a "ele se une como desconhecido", como diz Dionísio no capítulo 1º da *Teologia Mística*. Portanto, a alma não conhece tudo nas noções eternas.

2. Praeterea, *Rom.* I, dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur.* Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae: dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes.* Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, XII *Confess.*, *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II *de Doctr. Christ.*, *Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare.* Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit.

Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem.

2. Além disso, diz-se em *Romanos* 1, 20 que "o que é invisível de Deus, é divisado pelo que foi feito". Ora, entre o que é invisível de Deus enumeram-se as noções eternas. Portanto, as noções eternas são conhecidas pelas criaturas materiais e não o inverso.

3. Ademais, as noções eternas nada mais são que idéias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que "as idéias são as razões estáveis das coisas, existentes na mente divina". Se, portanto, se disser que a alma intelectiva conhece tudo nas noções eternas, retornará a opinião de Platão, que asseverou que toda ciência deriva das idéias.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está o que diz Agostinho no livro XII das *Confissões*: "Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes". Ora, a verdade imutável está contida nas noções eternas. Portanto, a alma intelectiva conhece tudo que é verdadeiro nas noções eternas.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro II *Da doutrina cristã* "Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e supersticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar". Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor.

Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4], que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de "idéias," por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da idéia da pedra se torna pedra, igualmente o nosso

Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam* aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. *de Div. Nom.*; ideo Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in *Psalmo 4*, dicitur, *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam.

intelecto, pela participação da mesma idéia, conheceria a pedra. Parece, porém, que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os platônicos sustentaram ao dizer que a "vida por si" ou a "sabedoria por si" são certas substâncias criadoras, como Dionísio diz no capítulo XI dos *Nomes divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e três questões*, sustentou, no lugar destas idéias que Platão sustentava, que as noções de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo.

Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas noções eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas noções eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas. Donde, no *Salmo* 4 se dizer: "Muitos dizem — Quem nos mostra os bens"? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: "A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós". É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das noções eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência.

Unde Augustinus dicit, in IV *de Trin.*, *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum aeternarum, *esse idonea*; sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

Articulus 6
Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur, quod autem non manet, percipi non potest*. Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur.*

Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: "Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por noções eternas, puderam por isso ver nas próprias noções ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos"?

Que porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido "nas noções eternas" ou "na verdade imutável" como se as próprias noções eternas fossem vistas é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que "a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão", isto é, das noções eternas, como são as almas dos bem-aventurados.

Por meio disto, fica patente a resposta aos argumentos apresentados.

Artigo 6
Se o conhecimento intelectivo é recebido das coisas sensíveis.

Quanto à sexta argumenta-se como segue. Parece que o conhecimento intelectivo não é recebido das coisas sensíveis.

1. Diz Agostinho no livro das *Oitenta e três questões* que "não se deve esperar a integridade da verdade dos sentidos do corpo". Prova isto de dois modos. De um modo, pelo fato de que "tudo que o sentido corpóreo atinge, muda ininterruptamente; ora, o que não permanece, não pode ser percebido". De outro modo, pelo fato de que "de tudo o que sentimos pelo corpo, mesmo quando não estão presentes aos sentidos, recebemos suas imagens, como no sono e na loucura; ora, não somos capazes de distinguir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; mas, nada pode ser percebido se não for distinguido do falso".

Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.*: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit*. Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*. Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia, intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

SED CONTRA est quod philosophus probat, I *Metaphys.*, et in fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

RESPONDEO dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras*; ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum*. Et Aristoteles etiam dicit, in libro *de Somn. et Vigil.*, quod Democritus posuit cognitionem fieri *per idola et defluxiones*. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro *de Anima*. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Assim, conclui que a verdade não deve ser esperada dos sentidos. Ora, o conhecimento intelectual apreende a verdade. Portanto, o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos.

2. Ademais, Agostinho diz no livro XII do *Comentário literal sobre o gênesis*: "Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido a modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais valor que a coisa da qual faz algo". Donde, conclui que "o corpo não produz a imagem do corpo no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo". Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

3. Ademais, o efeito não se estende além da virtude de sua causa. Ora, o conhecimento intelectual se estende além dos sensíveis, pois inteligimos algo que não pode ser percebido pelo sentido. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo prova no livro I da *Metafísica* e no final dos *Analíticos Posteriores* que o princípio de nosso conhecimento é a partir do sentido.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que a respeito desta questão houve três opiniões dos filósofos. Demócrito sustentou que "não há nenhuma outra causa de qualquer conhecimento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram em nossas almas", como Agostinho diz em sua *Carta a Dióscoro*. Aristóteles também diz no livro *Sobre o sono e a vigília* que Demócrito sustentou que o conhecimento se dá "por imagens e emanações". A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros antigos estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro *Sobre a alma*. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação a partir dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII *super Gen. ad litt.*, ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I *de Generat.*

Platão, porém, sustentou, ao contrário, que o intelecto difere do sentido e que o intelecto é uma capacidade imaterial não se utilizando de órgão corporal no seu ato. E como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas, como foi dito [a. 4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Donde, nem o próprio sentido, visto ser uma certa faculdade espiritual, ser modificado pelos sensíveis; mas, os órgãos dos sentidos serem modificados e, por esta modificação, a alma é de um certo modo despertada para que forme em si as espécies dos sensíveis. Agostinho parece aludir a esta opinião no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*, onde diz que "o corpo não sente, mas a alma pelo corpo, do qual se serve, como de um mensageiro, para formar em si mesma o que é anunciado fora". Assim, portanto, de acordo com a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir, e de modo semelhante, os sentidos despertam a alma intelectiva para inteligir.

Aristóteles, porém, procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão, que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. Assim, visto não ser incoerente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanação, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois, Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo dos átomos, como está claro no livro I *Sobre a geração*.

Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente*.

Mas, Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que "o agente é mais honroso que o paciente", como ele próprio diz. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [Q. 79, a 3-4], torna as fantasias recebidas dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de uma certa abstração.

De acordo com isto, portanto, no que concerne às fantasias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto dizer que, por aquelas palavras de Agostinho dá-se a entender que a verdade não deve ser totalmente esperada dos sensíveis. De fato é requerida a luz do intelecto agente, pela qual conhecemos de maneira imutável a verdade nas coisas mutáveis e discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas.

AO SEGUNDO cumpre dizer que Agostinho aí não fala do conhecimento intelectual, mas do imaginativo. Como, de acordo com a opinião de Platão, a faculdade imaginativa tem uma operação que pertence apenas à alma, Agostinho se serviu da mesma razão, de que Aristóteles se serve para provar que o intelecto agente é algo separado, para mostrar que os corpos não imprimem suas semelhanças na faculdade imaginativa, mas a própria alma faz isto, isto é, porque "o agente é mais honroso que o paciente".

Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in libro *de Anima*; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

AD TERTIUM dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Articulus 7

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

1. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

Sem dúvida nenhuma, de acordo com esta postura, é preciso colocar na faculdade imaginativa, não apenas uma potência passiva, mas também uma ativa. Se sustentarmos, porém, de acordo com a opinião de Aristóteles que a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto, não se segue nenhuma dificuldade, pois o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, na medida em que se compara a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência. Poder-se-ia, no entanto, dizer que, embora a primeira modificação da capacidade imaginativa se dê pelo movimento dos sensíveis, pois "a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido", como se diz no livro *Sobre a alma*, há uma certa operação da alma no ente humano, pela qual dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que o conhecimento sensível não é a causa toda do conhecimento intelectual. Por isso, não é de se admirar se o conhecimento intelectual se estenda além do sensível.

Artigo 7
Se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias.

Quanto à sétima argumenta-se, como segue. Parece que o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias.

1. De fato, o intelecto torna-se em ato pela espécie inteligível pela qual é enformado. Ora, o intelecto estar em ato, é ele inteligir. Portanto, as espécies inteligíveis bastam para isto, a saber, que o intelecto intelija em ato, sem isto, a saber, que se volte para as fantasias.

2. Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima*.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid

2. A imaginação depende mais do sentido que o intelecto da imaginação. Ora, a imaginação pode imaginar em ato, ausentes os sensíveis. Portanto, muito mais o intelecto pode inteligir em ato, não se voltando para as fantasias.

3. Não há fantasias dos incorporais, pois a imaginação não transcende o tempo e o contínuo. Se, portanto, o nosso intelecto não pudesse inteligir algo em ato senão voltando-se para as fantasias, seguir-se-ia que não poderia inteligir algo incorpóreo. O que é patente que é falso, pois inteligimos a própria verdade, Deus e os anjos.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que "a alma nada intelige sem fantasia".

EM RESPOSTA cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão voltando-se para as fantasias. Isto aparece por dois indícios. Primeiro, porque, sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal, de modo nenhum seria impedido no seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido, para o seu ato, o ato de alguma potência que se serve de órgão corporal. Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Donde, se tornar manifesto que, para que, o intelecto intelija, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades. Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de inteligir em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente. Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por inteligir algo, forma para si algumas fantasias a modo de exemplos, nas quais como que examina o que se esforça por inteligir. Daí, vem também que, quando queremos fazer um outro

intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

inteligir algo, propomo-lhe exemplos, a partir dos quais possa formar para si fantasias para inteligir.

A razão disto é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Donde, o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quididade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo, também ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis. Faz parte, porém da noção desta natureza que exista em algum indivíduo, o que não se dá sem a matéria corporal; assim como faz parte da noção da natureza da pedra que esteja nesta pedra e da noção da natureza do cavalo que esteja neste cavalo, e assim para os demais. Donde, a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não poder ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular. Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto intelija em ato seu objeto próprio, que se volte para as fantasias, para que se observe a natureza universal existente no particular. Se, porém, o objeto próprio de nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as naturezas das coisas sensíveis subsistissem, não nos particulares de acordo com os platônicos [a. 1], não seria preciso que nosso intelecto sempre, ao inteligir, se voltasse para as fantasias.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que as espécies conservadas no intelecto possível, existem nele a modo de hábito quando não intelige em ato, como foi dito acima [Q. 79, a. 6]. Donde, para que intelijamos em ato, não bastar a própria conservação das espécies, mas ser necessário que delas nos sirvamos conforme convém às coisas das quais são espécies, que são as naturezas existentes nos particulares.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

AD TERTIUM dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Articulus 8

Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus.

1. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.*; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

SED CONTRA est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII *super Gen. ad litt.* dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

AO SEGUNDO cumpre dizer que mesmo a própria fantasia é uma semelhança da coisa particular; donde, a imaginação não ter precisão de alguma outra semelhança particular, como tem precisão o intelecto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém a Deus, como diz Dionísio, como causa, por ultrapassamento e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal. Por isso, quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos voltar para as fantasias dos corpos, embora daquele algo não haja fantasias.

Artigo 8
Se o juízo do intelecto é impedido pela ligadura do sentido.

Quanto à oitava argumenta-se como segue. Parece que o juízo do intelecto não é impedido pela ligadura do sentido.

1. De fato, o superior não depende do inferior. Ora, o juízo do intelecto está acima do sentido. Portanto, o juízo do intelecto não é impedido pela ligadura do sentido.

2. Ademais, silogizar é um ato do intelecto. Ora, no sono o sentido está ligado como se diz no livro *Sobre o sono e a vigília* e, no entanto, acontece, às vezes, que alguém silogiza dormindo. Portanto, o juízo do intelecto não é impedido pela ligadura do sentido.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que, o que acontece contra os costumes lícitos durante o sono não é imputado como pecado, como diz Agostinho no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*. Ora, isto não se daria se o ente humano, dormindo, tivesse livre uso da razão e do intelecto. Portanto, o uso da razão é impedido pela ligadura do sentido.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur; et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem philosophus, in III *de Caelo*, quod *sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum*, faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

AD SECUNDUM dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.* Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata;

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como foi dito [a. 7; Q. 12, a 4, ad 2m] o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Ora, o juízo perfeito de alguma coisa não pode se dar, a não ser que seja conhecido tudo o que diz respeito à coisa, principalmente se for ignorado o que é o termo e fim do juízo. Ora, diz o Filósofo no livro III *Sobre o céu* "assim como o fim da ciência operativa é a obra, igualmente o fim da ciência natural é principalmente o que se apresenta de acordo com o sentido". De fato, o ferreiro não busca o conhecimento da faca senão por causa da obra, para que produza esta faca particular. De modo semelhante, o estudioso da natureza não procura conhecer a natureza da pedra e do cavalo, senão para que saiba as noções dos que se apresentam de acordo com os sentidos. Ora, é manifesto que não poderia haver juízo perfeito do ferreiro a respeito da faca se ignorasse a obra; semelhantemente, não pode haver juízo perfeito da ciência natural a respeito das coisas naturais, se o sensível for ignorado. Ora, tudo o que inteligimos no presente estado, é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Donde, ser impossível que haja em nós um juízo perfeito do intelecto, com ligadura do sentido, pelo qual conhecemos as coisas sensíveis.

AO PRIMEIRO argumento, cumpre, portanto, dizer que, embora o intelecto seja superior ao sentido, recebe de algum modo do sentido, e seus objetos primeiros e principais se fundamentam nos sensíveis. Por isso, é necessário que o juízo do intelecto seja impedido, com a ligadura do sentido.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o sentido está ligado nos que dormem por causa de certas evaporações e exalações que se desprendem como se diz no livro *Sobre o sono e a vigília*. Por isso, de acordo com a disposição de tais evaporações, acontece que a ligadura do sentido seja maior ou menor. De fato, quando o movimento dos vapores for muito, fica ligado não só o sentido mas também a imaginação, de tal modo que nenhuma fantasia

sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

aparece, como acontece, principalmente quando alguém começa a dormir depois de muita comida e bebida. Se, porém, o movimento dos vapores for um tanto mais lento, aparecem fantasias, mas distorcidas e desordenadas, como acontece nos febricitantes. Se, porém, o movimento ainda se abrandar mais, aparecem fantasias ordenadas, como costuma acontecer, sobretudo no fim da dormida e nas pessoas sóbrias e dotadas de forte imaginação. Se, porém, o movimento for módico, não apenas a imaginação permanece livre, mas também o próprio sentido comum se desata em parte, de tal modo que a pessoa julga, às vezes, dormindo que o que vê são sonhos, como que discernindo entre as coisas e as semelhanças das coisas. No entanto, o sentido comum permanece, em certa medida, ligado; por isso, embora discirna algumas semelhanças das coisas, engana-se sempre em algumas. Assim, portanto, do modo como fica livre o sentido e a imaginação no sono, libera-se também o juízo do intelecto, não porém de todo. Donde, aqueles que, dormindo, silogizam, quando são despertados, sempre reconhecem que falharam em algo.

Quaestio LXXXV

De modo et ordine intelligendi.
In octo articulos divisa

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.
Secundo: utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.
Tertio: utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.
Quarto: utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.
Quinto: utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.
Sexto: utrum intellectus possit errare.
Septimo: utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.
Octavo: utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

Articulus 1

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

1. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata.

2. QUESTÃO 85

Dividida em oito artigos:
sobre o modo e a ordem de inteligir

Em seguida cumpre considerar acerca do modo e da ordem de inteligir.

A este respeito há oito perguntas.

Primeiro: se o nosso intelecto intelige abstraindo a espécie das fantasias.

Segundo: se as espécies inteligíveis abstraídas das fantasias estão para o nosso intelecto como o que é inteligido ou como aquilo pelo que se intelige.

Terceiro: se o nosso intelecto naturalmente intelige primeiro o mais universal.

Quarto: se o nosso intelecto pode inteligir simultaneamente vários.

Quinto: se o nosso intelecto intelige compondo e dividindo.

Sexto: se o nosso intelecto pode errar.

Sétimo: se um pode inteligir a mesma coisa melhor do que outro.

Oitavo: se o nosso intelecto conhece primeiro o indivisível que o divisível.

Artigo 1
Se o nosso intelecto intelige as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto não intelige as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias.

1. Com efeito, qualquer intelecto que intelige a coisa diferentemente do que é, é falso. Ora, as formas das coisas materiais não são abstraídas dos particulares cujas semelhanças são as fantasias.

Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3. Praeterea, in III *de Anima* dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Praeterea, ut dicitur in III *de Anima*, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Praeterea, philosophus, in III *de Anima*, dicit quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus*. Non ergo eas abstrahendo.

SED CONTRA est quod dicitur in III *de Anima*, quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt*. Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.

Logo, se inteligimos as coisas materiais por abstração das espécies das fantasias, haverá falsidade no nosso intelecto.

2. Além disso, as coisas materiais são coisas naturais em cuja definição cai a matéria. Ora, nada pode ser inteligido sem o que cai na sua definição. Logo, as coisas materiais não podem ser inteligidas sem a matéria. Ora, a matéria é o princípio de individuação. Logo, as coisas materiais não podem ser inteligidas por abstração do universal do particular, o que é abstrair as espécies inteligíveis das fantasias.

3. Além disso, no livro III *Sobre a alma* se diz que as fantasias estão para a alma intelectiva como as cores para a vista. Ora, a visão não se dá por abstração de algumas espécies das cores, mas pelo fato de que as cores se imprimem na vista. Logo, nem o inteligir acontece pelo fato de que algo seja abstraído das fantasias, mas pelo fato de que as fantasias se imprimem no intelecto.

4. Além disso, como se diz no livro III *Sobre a alma* há na alma intelectiva os dois seguintes: o intelecto possível e o agente. Ora, não pertence ao intelecto possível abstrair as espécies inteligíveis das fantasias, mas receber as espécies já abstraídas. Nem também parece pertencer ao intelecto agente, que está para as fantasias como a luminosidade para as cores, a qual não abstrai algo das cores, mas antes influi nelas. Logo, de modo nenhum inteligimos abstraindo das fantasias.

5. Além disso, o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que o "intelecto intelige as espécies nas fantasias". Logo, não abstraíndo-as.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro III *Sobre a alma* "que as coisas estão para com o intelecto assim como são separáveis da matéria". Logo, é preciso que o que é material seja inteligido na medida em que é abstraído da matéria e das semelhanças materiais que são as fantasias.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 84, a. 7], o objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva. Ora, há um tríplice grau de capacidade cognoscitiva. De fato, uma certa capacidade cognoscitiva é ato de um órgão corporal, isto é, o sentido. Por isso, o objeto de qualquer potência sensitiva é a forma na medida em que existe na matéria corporal. E visto que tal matéria é o princípio de individuação, por isso toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva apenas dos particulares. Há, no entanto, uma certa capacidade cognoscitiva que nem é ato de um órgão corporal nem está unida de algum modo à matéria corporal, como o intelecto angélico. Por isso, o objeto desta capacidade cognoscitiva é a forma subsistente sem a matéria. Com efeito, ainda que conheçam o que é material, não o consideram senão no que é imaterial, quer dizer, ou em si mesmas ou em Deus. O intelecto humano, porém, se porta de modo intermediário. Com efeito, não é ato de algum órgão, mas é uma certa capacidade da alma, que é forma do corpo como é patente a partir do que foi dito acima [Q. 76, a. 1]. Por isso, é próprio dela conhecer a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria. Ora, conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam. Por isso, é necessário dizer que o nosso intelecto intelige o que é material abstraindo das fantasias; e, através do que é material, assim considerado, chegamos a algum conhecimento do que é imaterial, assim como, pelo contrário, os anjos conhecem o que é material através do imaterial.

Platão, porém, atentando apenas para a imaterialidade do intelecto humano e não para o fato de que está unido de certo modo ao corpo, sustentou as idéias separadas como objeto do intelecto; e que inteligimos, não abstraindo, mas antes participando o que é abstrato, como foi dito acima [Q. 84, a. 1].

AD PRIMUM ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly *aliter* referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que ocorre abstrair de dois modos. De um modo, a modo de composição e divisão; assim como quando inteligimos que algo não está em outro ou é separado dele. De outro modo, a modo de consideração simples e absoluta; assim como quando inteligimos um, nada considerando sobre outro. Portanto, abstrair pelo intelecto aquilo que de acordo com a coisa não é abstraído, de acordo com o primeiro modo de abstrair, não se dá sem falsidade. Mas, abstrair pelo intelecto o que não é abstraído de acordo com a coisa, de acordo com o segundo modo de abstrair, não contém falsidade, como aparece manifestamente no que é sensível. Com efeito, se inteligirmos ou dissermos que a cor não está no corpo colorido, ou que é separada dele, haverá falsidade na opinião ou no discurso. Se, porém, considerarmos a cor e suas propriedades, nada considerando acerca da fruta colorida ou se também exprimimos pela voz o que assim inteligimos, será sem falsidade da opinião e do discurso. Com efeito, a fruta não pertence à noção da cor e, por isso, nada impede que intelijamos a cor, nada inteligindo da fruta. — Digo semelhantemente que aquilo que pertence à noção da espécie de qualquer coisa material, por exemplo, da pedra ou do ente humano ou do cavalo pode ser considerado sem os princípios individuais, que não pertencem à noção da espécie. Isto é abstrair o universal do particular, ou a espécie inteligível das fantasias, quer dizer, considerar a natureza da espécie sem consideração dos princípios individuais que são representados pelas fantasias.

Portanto, quando se diz que o intelecto, que intelige a coisa diferentemente do que é, é falso, é verdade, se este "diferentemente" se referir à coisa inteligida. Nesse caso, o intelecto é falso quando intelige que a coisa é diferentemente do que é. Daí, o intelecto seria falso, se abstraísse a espécie da pedra da matéria, de tal modo que inteligisse que ela não é na matéria, como Platão sustentou. — Não é, porém, verdade o que é proposto, se este "diferentemente" for tomado da parte daquele que intelige.

Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

AD SECUNDUM dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Com efeito, é sem falsidade que, o modo do que intelige ao inteligir, seja distinto do modo da coisa ao existir; pois, o inteligido está no que intelige imaterialmente, ao modo do intelecto e não materialmente ao modo da coisa material.

AO SEGUNDO cumpre dizer que alguns pensaram que a espécie da coisa natural é apenas a forma, e que a matéria não é parte da espécie. Ora, de acordo com isso, a matéria não seria posta nas definições das coisas naturais. Por isso, cumpre dizer diferentemente que a matéria é dupla, isto é, a comum e a designada ou individual: a comum, na verdade, como a carne e o osso; a individual, porém, como estas carnes e estes ossos. Portanto, o intelecto abstrai a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Assim como abstrai a espécie do ente humano destas carnes e destes ossos que não pertencem à noção da espécie, mas são partes do indivíduo, como se diz no livro VII da *Metafísica* e, por isso, pode ser considerada sem elas. Mas, a espécie do ente humano não pode ser abstraída pelo intelecto das carnes e dos ossos.

No entanto, as espécies matemáticas podem ser abstraídas pelo intelecto da matéria sensível, não só individual, mas também comum; não porém, da matéria inteligível comum, mas apenas da individual. Com efeito, é chamada de matéria sensível, a matéria corporal na medida em que subjaz às qualidades sensíveis, isto é, ao quente e ao frio, ao duro e ao mole e semelhantes. É, porém, chamada de matéria inteligível, a substância na medida em que subjaz à quantidade. Ora, é manifesto que a quantidade está presente na substância primeiro que as qualidades sensíveis. Donde, as quantidades, como os números, as dimensões e as figuras, que são os limites das quantidades, poderem ser consideradas sem as qualidades sensíveis, o que é abstraí-las da matéria sensível. No entanto, não podem ser consideradas sem a intelecção da substância subjacente à quantidade, o que seria abstraí-las da matéria inteligível comum. Podem, porém, ser consideradas sem esta ou aquela substância, o que é abstraí-las da matéria inteligível individual.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

AD TERTIUM dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet: et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus: non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

AD QUARTUM dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Há algo, porém, que pode ser abstraído também da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais. Visto que Platão não considerou o que foi dito acerca do duplo modo de abstração, tudo o que dissemos que é abstraído pelo intelecto, sustentou que era abstraído de acordo com a coisa.

AO TERCEIRO cumpre dizer que as cores têm o mesmo modo de existir conforme são na matéria corporal individual bem como a potência visiva; por isso podem imprimir sua semelhança na vista. Ora, as fantasias, visto serem semelhanças dos indivíduos, e existirem nos órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano, como é patente a partir do que foi dito; por isso, não podem imprimir por sua virtude no intelecto possível. Mas, por virtude do intelecto agente resulta uma certa semelhança no intelecto possível a partir do voltar-se do intelecto agente sobre as fantasias, a qual é, de fato, representativa daqueles dos quais são as fantasias, apenas no que diz respeito à natureza da espécie. Desse modo, diz-se que a espécie inteligível é abstraída das fantasias; não que alguma forma numericamente a mesma, que primeiro estava nas fantasias, depois se dê no intelecto possível, do modo pelo qual um corpo é tomado de um lugar e transferido para outro.

AO QUARTO cumpre dizer que as fantasias tanto são iluminadas pelo intelecto agente como por sua vez as espécies inteligíveis são abstraídas delas pela virtude do intelecto agente. De fato, são iluminadas, pois, assim como a parte sensitiva torna-se mais capaz pela conjunção com a intelectiva, também as fantasias tornam-se, pela virtude do intelecto agente, mais aptas para que as intenções inteligíveis sejam abstraídas delas. O intelecto agente abstrai, porém, as espécies inteligíveis das fantasias, na medida em que, pela virtude do intelecto agente, podemos tomar em nossa consideração as naturezas das espécies sem as condições individuais, de acordo com cujas semelhanças o intelecto possível é enformado.

AD QUINTUM dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.

Articulus 2

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

1. Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse: alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam: quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I *Periherm.*, quod *voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum*. Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

SED CONTRA, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

AO QUINTO cumpre dizer que o nosso intelecto tanto abstrai as espécies inteligíveis das fantasias, na medida em que considera as naturezas das coisas em universal como, por outra, as intelige nas fantasias, pois não pode inteligir mesmo aquilo cujas espécies abstrai, a não ser voltando-se para as fantasias, como foi dito acima [Q. 84, a. 7].

Artigo 2

Se as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como o que é inteligido.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para nosso intelecto como o que é inteligido.

1. Com efeito, o inteligido em ato está naquele que intelige, pois o inteligido em ato é o próprio intelecto em ato. Ora, nada da coisa inteligida está no intelecto que intelige em ato, a não ser a espécie inteligível abstraída. Logo, tal espécie é o próprio inteligido em ato.

2. Além disso, é preciso que o inteligido em ato esteja em algo; do contrário nada seria. Ora, não está na coisa que está fora da alma, pois, visto a coisa fora da alma ser material, nada do que está nela pode ser o inteligido em ato. Resta, portanto, que o inteligido em ato esteja no intelecto. Assim, não é nada de outro senão a mencionada espécie inteligível.

3. Além disso, o Filósofo diz no livro I *Sobre a interpretação* que "as vozes são sinais das afecções que estão na alma". Ora, as vozes significam as coisas inteligidas, pois significamos pela voz o que inteligimos. Logo, as próprias afecções da alma, isto é, as espécies inteligíveis são o que é inteligido em ato.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, a espécie inteligível está para o intelecto como a espécie sensível para o sentido. Ora, a espécie sensível não é o que é sentido, mas antes o pelo que o sentido sente. Logo, a espécie inteligível não é o que é inteligido em ato, mas o pelo que o intelecto intelige.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit: uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX *Metaphys.*, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem,

EM RESPOSTA, cumpre dizer que alguns sustentaram que as faculdades cognoscitivas que estão em nós nada conhecem senão as próprias afecções; por exemplo, que o sentido não sente senão a afecção de seu órgão. De acordo com isso, o intelecto nada intelige senão a sua afecção, isto é, a espécie inteligível recebida nele. De acordo com isso, tal espécie é aquilo mesmo que é inteligido.

Ora, esta opinião mostra-se manifestamente falsa em virtude dos dois seguintes. Primeiro, com efeito, pois são os mesmos que inteligimos e de que se ocupam as ciências. Portanto, se os que inteligimos fossem apenas as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não seriam acerca das coisas que estão fora da alma, mas apenas acerca das espécies inteligíveis que estão na alma, assim como, de acordo com os platônicos, todas as ciências são acerca das idéias, que sustentavam que eram os inteligidos em ato. — Em segundo lugar, pois seguir-se-ia o erro dos antigos que diziam que "tudo que parece, é verdadeiro", e assim, que as contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Com efeito, se a potência não conhece senão a própria afecção, julga somente a respeito dela. Ora, algo parece, assim, de acordo como a potência cognoscitiva é afetada. Logo, o juízo da potência cognoscitiva será sempre a respeito daquilo que julga, isto é, a respeito da própria afecção, tal como é; assim, todo juízo será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão a própria afecção, quando alguém tendo o gosto sadio julga que o mel é doce, julgará verdadeiramente; igualmente, se aquele que tem o gosto viciado julgar que o mel é amargo, julgará verdadeiramente; com efeito, ambos julgam de acordo como o seu gosto é afetado. Segue-se, assim, que toda opinião será igualmente verdadeira e universalmente toda consideração.

Por isso, cumpre dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que o intelecto intelige. O que fica patente da maneira seguinte. Com efeito, como há uma dupla ação como se diz no livro IX da *Metafísica*, uma que permanece no agente, como ver e inteligir, outra que passa à coisa externa,

ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant *simile simili cognosci*. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum dicitur *intellectum in actu*, duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur,

como esquentar e cortar, ambas se dão de acordo com alguma forma. E assim como a forma, de acordo com a qual se produz a ação que tende para a coisa externa, é uma semelhança do objeto da ação, assim como o calor do calefaciente é uma semelhança do aquecido, igualmente a forma, de acordo com a qual se produz a ação que permanece no agente, é uma semelhança do objeto. Donde, a semelhança da coisa visível ser o de acordo com o que a vista vê; e a semelhança da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto intelige.

Mas, visto que o intelecto reflete sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, intelige tanto o seu inteligir como a espécie pela qual intelige. Assim, a espécie intelectiva é secundariamente o que é inteligido. Mas, o que é inteligido primeiro é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança.

Isto fica também patente a partir da opinião dos antigos que sustentavam que o semelhante é conhecido pelo semelhante. Sustentavam, com efeito, que a alma conhecia a terra que está fora dela, pela terra que está nela; e assim a respeito dos demais. Se, portanto, tomarmos a espécie da terra no lugar da terra, de acordo com a doutrina de Aristóteles, que diz que a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra, segue-se que a alma conhece as coisas que estão fora da alma, pelas espécies inteligíveis.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o inteligido está naquele que intelige pela sua semelhança. Deste modo se diz que o inteligido em ato é o intelecto em ato, na medida em que a semelhança da coisa inteligida é a forma do intelecto, assim como a semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato. Donde, não se seguir que a espécie inteligível abstraída seja o que é inteligido em ato, mas que seja semelhança dele.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, quando se diz “inteligido em ato”, estão implicados dois, a saber: a coisa que é inteligida e isto que é o próprio ser inteligido. Semelhantemente quando se diz “universal abstrato”, há dois inteligidos,

scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

AD TERTIUM dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

a saber: a própria natureza da coisa e a abstração ou universalidade. Ora, a própria natureza, à qual ocorre ser inteligida ou ser abstraída ou a intenção da universalidade, não está senão nos singulares, mas isto mesmo que é ser inteligida, ou ser abstraída, ou a intenção da universalidade está no intelecto. Podemos ver isto por um símile no sentido. Com efeito, a vista vê a cor da fruta sem o seu odor. Se, portanto, se perguntar onde está a cor que é vista sem odor, é manifesto que a cor que é vista não está senão na fruta; mas que seja percebida sem o odor, isto lhe acontece da parte da vista, na medida em que a semelhança da cor está na vista e não a do odor. Igualmente, a humanidade que é inteligida não está senão neste ou naquele ente humano, mas que a humanidade seja apreendida sem as condições individuais, o que é abstraí-la, ao que se segue a intenção da universalidade, ocorre à humanidade na medida em que é percebida pelo intelecto, no qual está a semelhança da natureza da espécie e não dos princípios individuais.

AO TERCEIRO cumpre dizer que na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores.

Articulus 3
Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali.

1. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam, quia *prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia*. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I *Physic.* quod definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut *animal* est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

SED CONTRA est quod dicitur in I *Physic.*, quod *ex universalibus in singularia oportet devenire*.

Artigo 3
Se o que é mais universal é anterior no nosso conhecimento intelectual.

Quanto à terceira argumenta-se como segue. Parece que o que é mais universal não é anterior no nosso conhecimento intelectual.

1. Pois o que é anterior e mais conhecido de acordo com a natureza é posterior e menos conhecido de acordo conosco. Ora, os universais são anteriores de acordo com a natureza, pois "é anterior aquilo a partir do qual não é convertível a consequência do subsistir".[1] Logo, os universais são posteriores no conhecimento do nosso intelecto.

2. Além disso, os compostos são anteriores aos simples, quanto a nós. Ora, os universais são mais simples. Logo, são conhecidos depois, quanto a nós.

3. Além disso, o Filósofo diz no livro I da *Física* que o definido apresenta-se no nosso conhecimento primeiro que as partes da definição. Ora, os mais universais são partes da definição dos menos universais, assim como "animal" é parte da definição de homem. Logo, os universais são conhecidos depois, quanto a nós.

4. Além disso, chegamos às causas e princípios pelos efeitos. Ora, os universais são certos princípios. Logo, os universais são conhecidos depois, quanto a nós.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro I da *Física* que "é preciso chegar aos singulares a partir dos universais".

---

[1] Cf. *Categorias* XII, 14 a 30: "Em segundo lugar, é anterior o que não admite reciprocidade, quando a ordem de ser entre duas coisas é fixa, por exemplo, o número um é anterior ao número dois, pois se há dois, segue-se que há um, enquanto, supondo que há um, não se segue necessariamente que haja dois. Assim, a presença do número um não acarreta, por reciprocidade, a presença de outro número. Por consequência, a ordem da existência não é recíproca."
Tradução de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1985, p. 103-104.

RESPONDEO dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde philosophus dicit, in I Physic., quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa*. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que é preciso ter em conta uma dupla consideração no conhecimento de nosso intelecto. Primeiro, que o conhecimento intelectivo tira de algum modo sua origem do conhecimento sensitivo. Ora, como o sentido diz respeito aos singulares, o intelecto porém aos universais, é necessário, quanto a nós, que o conhecimento dos singulares seja anterior ao conhecimento dos universais.

Em segundo lugar é preciso considerar que o nosso intelecto procede da potência para o ato. Ora, tudo o que procede da potência para o ato, chega primeiro a um ato incompleto, intermediário entre a potência e o ato, do que ao ato perfeito. Ora, o ato perfeito ao qual o intelecto chega é a ciência completa, pela qual as coisas são conhecidas distinta e determinadamente. O ato incompleto, no entanto, é a ciência imperfeita, pela qual as coisas são conhecidas indistintamente sob uma certa confusão; ora, o que é assim conhecido, é conhecido sob um certo aspecto em ato e de um certo modo em potência. Donde, o Filósofo dizer no livro I da *Física* que "primeiro nos são manifestos e certos os mais confusos; depois, no entanto, conhecemos, distinguindo distintamente, os princípios e os elementos". Ora, é manifesto que conhecer algo no qual muitos estão contidos, sem que se tenha notícia própria de cada um dos que estão contidos nele, é conhecer algo sob uma certa confusão. Ora, pode ser assim conhecido tanto o todo universal, no qual as partes estão contidas em potência, quanto também o todo integral. Com efeito, ambos os todos podem ser conhecidos numa certa confusão sem que as partes sejam conhecidas distintamente. Mas, conhecer distintamente o que está contido no todo universal, é ter conhecimento de coisa menos comum. Assim como conhecer o animal indistintamente, é conhecer o animal na medida em que é animal; conhecer, no entanto, o animal distintamente é conhecer o animal na medida em que é animal racional ou irracional, o que é conhecer o homem ou o leão. Portanto, ocorre ao nosso intelecto conhecer primeiro o animal do que conhecer o homem; e cabe a mesma consideração se compararmos qualquer mais universal ao menos universal.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque*, ut dicitur in I *Physic*.

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I *de Anima* dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est.*

Visto que o sentido passa da potência ao ato do mesmo modo que o intelecto, a mesma ordem do conhecimento aparece também no sentido. Pois, de acordo com o sentido, julgamos primeiro o mais comum do que o menos comum, tanto de acordo com o lugar quanto de acordo com o tempo. Com efeito, de acordo com o lugar, assim como quando algo é visto de longe, primeiro percebe-se que se trata de um corpo, antes que se perceba que se trata de um animal; percebe-se primeiro que se trata de um animal, antes que se perceba que se trata de um homem; e antes que se trata de um homem, do que de Sócrates ou de Platão. De acordo com o tempo, porém, pois uma criança, de início distingue o homem do não-homem antes de que distinga este homem de outro homem; assim, "de início, as crianças chamam todos os varões de pais, depois, no entanto, determinam cada um", como se diz no livro I da *Física*.

A razão disto é manifesta. Pois, o que sabe algo indistintamente, ainda está em potência para saber o princípio da distinção; assim como quem sabe o gênero está em potência para saber a diferença. É, assim, patente que o conhecimento indistinto é intermediário entre a potência e o ato.

Cumpre, portanto, dizer que o conhecimento dos singulares é anterior, quanto a nós, ao conhecimento dos universais, assim como o conhecimento sensitivo ao conhecimento intelectivo. Mas, tanto de acordo com o sentido como de acordo com o intelecto, o conhecimento mais comum é anterior ao conhecimento menos comum.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o universal pode ser considerado de dois modos. De um modo, na medida em que a natureza universal é considerada simultaneamente com a intenção da universalidade. Ora, visto a intenção da universalidade, quer dizer, que um e o mesmo tenha referência a muitos, provir da abstração do intelecto, é preciso que de acordo com este modo o universal seja posterior. Donde, no livro I *Sobre a alma* dizer-se que "o animal universal, ou não é nada, ou é posterior".

Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis: secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam: quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam *prius generatur animal quam homo*, ut dicitur in libro *de Generat. Animal.* Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal: naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

AD SECUNDUM dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub *animali* non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

AD TERTIUM dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est:

Mas, de acordo com Platão, que sustentou os universais subsistentes, de acordo com esta consideração, o universal seria anterior aos particulares, que, de acordo com ele, não são senão por participação dos universais subsistentes, que são chamados de idéias. De outro modo, pode ser considerado quanto à própria natureza, isto é, da animalidade ou da humanidade, na medida em que se encontra nos particulares. Assim, cumpre dizer que há uma dupla ordem da natureza. Uma, de acordo com a via da geração e do tempo. De acordo com esta via, o que é imperfeito e em potência, é anterior. Deste modo, o mais comum é anterior de acordo com a natureza. O que aparece manifestamente na geração do homem e do animal, pois "gera-se primeiro o animal do que o homem", como se diz no livro *Sobre a geração dos animais*. Outra, é a ordem da perfeição ou da intenção da natureza; assim como o ato é, pura e simplesmente, anterior à potência, de acordo com a natureza também o perfeito é anterior ao imperfeito. Deste modo, o menos comum é anterior ao mais comum, de acordo com a natureza, como o homem ao animal; de fato, a intenção da natureza não para na geração do animal, mas intenciona gerar o homem.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o universal mais comum compara-se ao menos comum como todo e como parte. Como todo, na medida em que, no mais universal está contido em potência não apenas o menos universal mas também outros; assim como sob "animal" está contido, não só homem, mas também cavalo. Como parte, na medida em que o menos comum contém na sua noção, não apenas o mais comum, mas também outros; assim como "homem" contém não apenas animal, mas também racional. Assim, pois, animal, considerado em si, é anterior a homem, em nosso conhecimento; mas, em nosso conhecimento, homem é anterior a que animal faz parte de sua noção.

AO TERCEIRO cumpre dizer que alguma parte pode ser conhecida de dois modos. De um modo, absolutamente, na medida em que é em si.

et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius: et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota: prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

AD QUARTUM dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit: cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII *Metaphys.* Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium: nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam.

Assim, nada impede conhecer primeiro as partes que o todo, como as pedras primeiro que a casa. De outro modo, na medida em que são partes deste todo. Assim, é necessário que conheçamos primeiro o todo do que as partes; de fato, conhecemos primeiro a casa, por um certo conhecimento confuso, antes de distinguirmos cada uma de suas partes. Assim, pois, cumpre dizer que os definientes, considerados absolutamente, são conhecidos anteriormente ao definido; de outro modo, o definido não seria tornado conhecido por eles. Mas, na medida em que são partes da definição, são conhecidos posteriormente; de fato, conhecemos primeiro o homem por um conhecimento confuso, antes que saibamos distinguir tudo o que pertence à noção de homem.

AO QUARTO cumpre dizer que o universal, na medida em que é tomado com a intenção de universalidade, é de certo modo princípio de conhecimento, na medida em que a intenção de universalidade é consequência do modo de inteligir que se dá por abstração. Não é porém necessário que tudo que é princípio de conhecimento seja princípio de ser, como Platão considerou, visto que, às vezes conhecemos a causa pelo efeito e a substância pelos acidentes. Donde, o universal, assim tomado, de acordo com a sentença de Aristóteles, não ser princípio de ser, nem substância como é patente no livro VII da *Metafísica*. Se considerarmos, porém, a própria natureza do gênero e da espécie, na medida em que está nos singulares, tem então, de um certo modo, noção de princípio formal a respeito dos singulares, pois o singular é por causa da matéria e a noção da espécie é tomada a partir da forma. Ora, a natureza do gênero compara-se à natureza da espécie de preferência a modo de princípio material, pois a natureza do gênero é tomada daquilo que é material na coisa e a noção da espécie daquilo que é formal; assim como a noção de animal, do sensitivo e a noção de homem do intelectivo. Daí provém que a intenção última da natureza é para a espécie e não para o indivíduo nem para o gênero, pois a forma é o fim da geração e a matéria é em vista da forma.

Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos: cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

Articulus 4

Utrum possimus multa simul intelligere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere.

1. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles et sic potest multa simul intelligere.

3. Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro *de Anima*: et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

SED CONTRA est quod dicitur in libro *Topic.*, quod *intelligere est unum solum, scire vero multa*.

RESPONDEO dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum, dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles.

No entanto, não é preciso que o conhecimento de qualquer causa ou princípio seja posterior em relação a nós, uma vez que às vezes conhecemos pelas causas sensíveis os efeitos ignorados e às vezes ao contrário.

Artigo 4
Se podemos inteligir simultaneamente vários.

Quanto à quarta, argumenta-se como segue. Parece que podemos inteligir simultaneamente vários.

1. De fato, o intelecto está acima do tempo. Ora, anterior e posterior pertencem ao tempo. Logo, o intelecto não intelige diversos de acordo com o anterior e o posterior, mas simultaneamente.

2. Além disso, nada impede que formas diversas não opostas estejam presentes em ato simultaneamente no mesmo, assim como o odor e a cor na fruta. Ora, as espécies inteligíveis não são opostas. Logo, nada impede que um intelecto torne-se simultaneamente em ato de acordo com diversas espécies inteligíveis. Pode, assim, inteligir simultaneamente vários.

3. Além disso, o intelecto intelige simultaneamente algum todo como o homem ou a casa. Ora, em qualquer todo estão contidas muitas partes. Logo o intelecto intelige simultaneamente vários.

4. Além disso, a diferença de um para com outro não pode ser conhecida a não ser que ambos sejam apreendidos simultaneamente, como se diz no livro *Sobre a alma*. É a mesma a consideração para qualquer outra comparação. Ora, o nosso intelecto conhece a diferença e a comparação de um para com outro. Logo, conhece simultaneamente vários.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro dos *Tópicos* que "o inteligir é apenas um e o saber vários".

EM RESPOSTA cumpre dizer que de fato o intelecto pode inteligir vários a modo de um, não porém vários a modo de muitos; digo, porém, a modo de um ou de muitos, por uma ou várias espécies inteligíveis.

Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest: et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum: sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII *super Gen. ad litt.*, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*.

AD SECUNDUM dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae: sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

AD TERTIUM dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto: et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur.

Pois, o modo de toda ação é consequência da forma que é princípio da ação. Portanto, o que quer que o intelecto pode inteligir sob uma espécie, pode inteligir simultaneamente; vem daí que Deus vê tudo simultaneamente, pois vê tudo por um que é sua essência. No entanto, o que quer que o intelecto intelige por espécies diversas, não intelige simultaneamente. A razão disto é que é impossível o mesmo sujeito ser aperfeiçoado simultaneamente por várias formas de um gênero e de diversas espécies, assim como é impossível que o mesmo corpo, de conformidade com o mesmo, seja simultaneamente colorido por diversas cores ou seja figurado por diversas figuras. Ora, todas as espécies inteligíveis são de um gênero, pois são perfeições de uma potência intelectiva, embora as coisas das quais são espécies sejam de gêneros diversos. Portanto, é impossível que o mesmo intelecto seja simultaneamente aperfeiçoado por diversas espécies inteligíveis para inteligir em ato diversos.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o intelecto está acima do tempo que é o número do movimento das coisas corporais. Mas, a própria pluralidade das espécies inteligíveis causa uma certa sucessão das operações inteligíveis, de acordo com a qual uma operação é anterior a outra. Agostinho chama esta sucessão de tempo, uma vez que diz no livro VIII do *Comentário literal sobre o Gênesis* que "Deus move a criatura espiritual pelo tempo".

AO SEGUNDO cumpre dizer que não só as formas opostas não podem estar simultaneamente no mesmo sujeito, mas também quaisquer formas do mesmo gênero, embora não sejam opostas, como é patente no exemplo aduzido acerca das cores e das figuras.

AO TERCEIRO cumpre dizer que as partes podem ser inteligidas de dois modos. De um modo, sob uma certa confusão, na medida em que estão no todo. Assim, são conhecidas pela forma una do todo e, assim, são conhecidas simultaneamente. De outro modo, por conhecimento distinto, na medida em que qualquer uma é conhecida por sua espécie e, assim, não são conhecidas simultaneamente.

AD QUARTUM dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae; sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius.

Articulus 5

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo.

1. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

SED CONTRA, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit philosophus in I *Periherm.* Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

RESPONDEO dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt.

AO QUARTO cumpre dizer que, quando o intelecto intelige a diferença ou a comparação de um com outro, conhece a ambos sob a noção da própria comparação ou diferença dos diferentes ou comparados, assim como foi dito que conhece as partes sob a noção do todo.

Artigo 5

Se o nosso intelecto intelige compondo e dividindo.

Quanto à quinta argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto não intelige compondo e dividindo.

1. De fato, não há composição e divisão senão de vários. Ora, o intelecto não pode inteligir simultaneamente vários. Logo, não pode inteligir compondo e dividindo.

2. Além disso, a toda composição e divisão acrescenta-se o tempo presente, passado ou futuro. Ora, o intelecto abstrai do tempo como também de todas as outras condições particulares. Logo, o intelecto não intelige compondo e dividindo.

3. Além disso, o intelecto intelige por assimilação às coisas. Ora, a composição e a divisão não é nada nas coisas. Com efeito, nada se encontra nas coisas senão a coisa que é significada pelo predicado e pelo sujeito, que é uma e a mesma se a composição é verdadeira; de fato, o homem é verdadeiramente o que é o animal. Logo, o intelecto não compõe e divide.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, as vozes significam as concepções do intelecto, como diz o Filósofo no livro I *Sobre a interpretação*. Ora, nas vozes há composição e divisão, como é patente nas proposições afirmativas e negativas. Logo, o intelecto compõe e divide.

EM RESPOSTA cumpre dizer que o intelecto humano tem necessariamente de inteligir compondo e dividindo. De fato, como o intelecto humano sai da potência para o ato, tem uma certa semelhança com as coisas sujeitas à geração, que não têm sua perfeição de imediato, mas adquirem-na sucessivamente.

Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando.

Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

AD TERTIUM dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei;

Semelhantemente, o intelecto humano não adquire imediatamente na primeira apreensão um conhecimento perfeito da coisa, mas primeiro apreende algo dela, por exemplo, a quididade da própria coisa, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto; depois intelige as propriedades, os acidentes e as referências que acompanham a essência da coisa. De acordo com isso, tem necessidade de compor um apreendido com outro ou dividi-los e passar de uma composição ou divisão a outra, o que é raciocinar.

No entanto, o intelecto angélico e divino se apresenta como as coisas incorruptíveis, que têm sua perfeição total imediatamente desde o princípio. Donde, o intelecto angélico e divino ter de imediato perfeitamente o conhecimento total da coisa. Donde, ao conhecer a quididade da coisa, conhece a respeito da coisa o que quer que nós possamos conhecer compondo e dividindo e raciocinando. Deste modo, o intelecto humano conhece compondo e dividindo, assim como raciocinando.

No entanto, o intelecto divino e angélico conhecem efetivamente a composição, a divisão e o raciocínio não compondo, dividindo e raciocinando, mas pelo entendimento da simples quididade.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que a composição e divisão do intelecto se dá de acordo com uma certa diferença ou comparação. Donde, o intelecto conhecer vários ao compor e dividir, assim como ao conhecer a diferença ou comparação das coisas.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o intelecto tanto abstrai das fantasias, como, por outra, não intelige em ato senão voltando-se para as fantasias, como foi dito acima [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 1]. Por este lado, de que se volta para as fantasias, o tempo se acrescenta à composição e divisão do intelecto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a semelhança da coisa é recebida no intelecto de acordo com o modo do intelecto e não de acordo com o modo da coisa. Donde, à composição e divisão do intelecto corresponder algo da parte da coisa;

tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem: idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

Articulus 6

Utrum intellectus possit esse falsus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus.

1. Dicit enim Philosophus, in VI *Metaphys.*, quod *verum et falsum sunt in mente*. Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

no entanto, não se apresenta do mesmo modo na coisa, como no intelecto. Com efeito, o objeto próprio do intelecto humano é a quididade da coisa material que cai sob os sentidos e a imaginação. Ora, encontra-se uma dupla composição na coisa material. De fato, a primeira é a da forma para com a matéria. A esta corresponde a composição do intelecto pela qual o todo universal é predicado de sua parte, pois o gênero é tomado da matéria comum, a diferença completiva da espécie, da forma e o particular da matéria individual. Por outro lado, a segunda composição é a do acidente para com o sujeito. A esta composição real corresponde a composição do intelecto de acordo com o qual o acidente é predicado do sujeito, como quando se diz "o homem é branco". No entanto, a composição do intelecto difere da composição da coisa, pois os que são compostos na coisa são diversos, ao passo que a composição do intelecto é sinal da identidade dos que são compostos. De fato, o intelecto não compõe de tal modo que diga que o homem é a brancura, mas dizendo que o homem é branco, isto é, dotado de brancura. Com efeito, o que é homem e o que é dotado de brancura é o mesmo quanto ao sujeito. É semelhante no que respeita à composição da forma e da matéria, pois o animal significa aquilo que tem a natureza sensitiva, o racional o que tem a intelectiva, o homem o que tem ambas e Sócrates o que tem tudo isto com a matéria individual. De acordo com esta determinação de identidade, o nosso intelecto compõe um com outro ao predicar.

Artigo 6
Se o intelecto pode ser falso.

Quanto à sexta argumenta-se como segue. Parece que o intelecto pode ser falso.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro VI da *Metafísica* que "o verdadeiro e o falso estão na mente". Ora, a mente e o intelecto são o mesmo, como foi dito acima [Q.72]. Logo, há falsidade no intelecto.

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est: *errant enim qui operantur malum*, ut dicitur *Prov. 14*. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Et Philosophus dicit, in libro *de Anima*, quod *intellectus semper est rectus.*

RESPONDEO dicendum quod Philosophus, in III *de Anima*, comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia:

2. Além disso, a opinião e o raciocínio pertencem ao intelecto. Ora, em ambos encontra-se falsidade. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

3. Além disso, há pecado na parte intelectiva. Ora, o pecado se dá com falsidade, pois "erram os que fazem o mal" como se diz em Prov. 14, 22. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que "todo aquele que falha, não intelige aquilo em que falha". E o Filósofo diz no livro *Sobre a alma* que "o intelecto é sempre correto".

EM RESPOSTA cumpre dizer que o Filósofo compara o intelecto ao sentido, quanto a isso, no livro III *Sobre a alma*. De fato, o sentido não se engana acerca do objeto próprio, tal como a vista acerca da cor; a não ser, por acidente, em virtude de impedimento que ocorre acerca do órgão, tal como o gosto dos febris julga amargo o que é doce, pelo fato de que a língua está repleta de maus humores. No entanto, o sentido se engana acerca dos sensíveis comuns, tal como ao julgar a respeito da grandeza ou da figura; como quando julga que o sol é do tamanho de um pé, o qual, no entanto, é maior que a terra. Engana-se muito mais acerca dos sensíveis por acidente; como quando julga que o fel é mel por causa da semelhança da cor. A razão disto está em algo evidente. Pois, toda potência, enquanto ela própria, ordena-se por si ao objeto próprio. Ora, o que é deste modo, apresenta-se sempre do mesmo modo. Donde, permanecendo a potência, não há falta de seu juízo acerca do objeto próprio.

Ora, o objeto próprio do intelecto é a quididade da coisa. Donde, o intelecto, a falar por si, não falhar acerca da quididade da coisa. Mas, o intelecto, pode falhar acerca do que acompanha a essência ou quididade da coisa, na medida em que ordena um ao outro, compondo ou dividindo ou ainda raciocinando. Por isso também não pode errar acerca daquelas proposições que são conhecidas imediatamente, uma vez conhecida a quididade dos termos, tal como acontece acerca dos primeiros princípios:

ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, *animal rationale alatum*. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX *Metaphys*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter dicendum est AD SECUNDUM, de opinione et ratiocinatione. Et AD TERTIUM, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

Articulus 7
Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*: *Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere.*

a partir dos quais ocorre também a infalibilidade da verdade acerca das conclusões, de acordo com a certeza da ciência. No entanto, por acidente, acontece de o intelecto se enganar acerca do que algo é nas coisas compostas; não da parte do órgão, pois o intelecto não é uma capacidade que utiliza um órgão; mas da parte da composição que intervém acerca da definição, na medida em que, ou a definição de uma coisa é falsa a respeito de outra, tal como a definição do círculo a respeito do triângulo, ou alguma definição é falsa em si mesma, por implicar a composição de impossíveis, como se se tomar o seguinte como definição de alguma coisa: "animal racional alado". Donde, não podermos nos enganar nas coisas simples, em cujas definições a composição não pode intervir; mas, estamos em falta totalmente não as atingindo como está dito no livro IX da *Metafísica*.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o Filósofo diz que há falsidade na mente de acordo com a composição e a divisão. Cumpre dizer semelhantemente AO SEGUNDO acerca da opinião e do raciocínio, bem como AO TERCEIRO acerca do erro dos que pecam, que consiste na aplicação ao apetecível. Mas, o intelecto nunca se engana na consideração absoluta da quididade da coisa e do que é conhecido através dela. Assim falam as autoridades aduzidas em sentido contrário.

Artigo 7
Se um pode inteligir uma e a mesma coisa melhor do que outro.

Quanto à sétima argumenta-se como segue. Parece que um não pode inteligir uma e a mesma coisa melhor do que outro.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões*: "Quem quer que intelige alguma coisa diferentemente do que é, não a intelige; pelo que não se deve duvidar que há uma inteligência perfeita em relação à qual não pode haver superior; assim, que qualquer coisa seja inteligida não vai ao infinito; nem um pode inteligi-la mais do que outro".

2. Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus: non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

SED CONTRA est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

RESPONDEO dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius: quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem.

2. Além disso, o intelecto inteligindo é verdadeiro. Ora, a verdade, visto ser uma certa igualdade do intelecto e da coisa, não comporta mais ou menos; de fato, não se diz propriamente que algo é mais ou menos igual. Logo, não se diz também que algo é mais ou menos inteligido.

3. Além disso, o intelecto é o que é o mais formal no homem. Ora, a diferença de forma causa diferença de espécie. Portanto, se um homem intelige mais do que outro, parece que não são de uma espécie.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que, por experiência, encontram-se alguns que inteligem mais profundamente que outros; tal como intelige mais profundamente quem pode reduzir alguma conclusão aos primeiros princípios e causas primeiras do que quem pode reduzir apenas às causas próximas.

EM RESPOSTA cumpre dizer que alguém inteligir uma e a mesma coisa mais do que outro pode ser entendido de dois modos. De um modo, de maneira que o "mais" determine o ato de inteligir da parte da coisa inteligida. Assim, um não pode inteligir a mesma coisa mais do que o outro. Pois, se inteligisse que ela é diferentemente do que é, quer melhor quer pior, falharia e não inteligiria, como argumenta Agostinho. Pode ser entendido de outro modo de maneira que determine o ato de inteligir da parte de quem intelige. Assim, um pode inteligir a mesma coisa melhor do que outro, pois é dotado de melhor capacidade no inteligir; tal como vê melhor alguma coisa pela visão corporal quem é dotado de capacidade mais perfeita e em quem a capacidade visiva é mais perfeita.

Ora, isto acontece acerca do intelecto de dois modos. De um modo, por parte do próprio intelecto que é mais perfeito. De fato, é manifesto que, quanto melhor disposto é o corpo, tanto melhor alma recebe. O que aparece de modo manifesto nos que são diversos de acordo com a espécie. A razão disto é porque o ato e a forma é recebida na matéria de acordo com a capacidade da matéria.

Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo: unde dicitur in II *de Anima* quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

AD PRIMUM ergo patet solutio ex dictis. Et similiter AD SECUNDUM: veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

AD TERTIUM dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

Articulus 8

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

1. Dicit enim Philosophus, in I *Physic.*, quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione*. Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis: quia definitio est ex prioribus et notioribus, ut dicitur in VI *Topic.* Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lincae: linea enim, ut Euclides dicit,

Donde, visto que mesmo nos entes humanos alguns têm o corpo melhor disposto, recebem uma alma dotada de melhor capacidade no inteligir; donde ser dito no livro II *Sobre a alma* que "vemos que os de carne tenra são bem dotados quanto à mente". De outro modo, isto acontece por parte das capacidades inferiores das quais o intelecto tem precisão para sua operação. Com efeito, aqueles nos quais a capacidade imaginativa, cogitativa e rememorativa está melhor disposta, estão melhor dispostos para inteligir.

Fica, portanto, patente a solução PARA O PRIMEIRO argumento a partir do que foi dito. Semelhantemente, PARA O SEGUNDO: de fato, a verdade do intelecto consiste nisto, que a coisa seja inteligida assim como é.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a diferença da forma, que não provém senão da disposição diversa da matéria, não produz diversidade de acordo com a espécie, mas apenas de acordo com o número; com efeito, cabem aos diversos indivíduos formas diversas diversificadas de acordo com a matéria.

Artigo 8
Se o intelecto intelige o indivisível primeiro que o divisível.

Quanto à oitava argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece o indivisível primeiro que o divisível.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro I da *Física* que "inteligimos e sabemos a partir do conhecimento dos princípios e elementos". Ora, os indivisíveis são os princípios e os elementos dos divisíveis. Logo, os indivisíveis nos são primeiro conhecidos que os divisíveis.

2. Além disso, o que é posto na definição de algo nos é conhecido primeiro, pois a definição se dá "a partir do anterior e do mais conhecido" como está dito no livro II dos *Tópicos*. Ora, o indivisível é posto na definição do divisível, tal como o ponto na definição da linha; de fato, como diz Euclides,

est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta. Et unitas ponitur in definitione numeri: quia *numerus est multitudo mensurata per unum*, ut dicitur in X Metaphys. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile: quia intellectus est simplex, ut dicitur in III *de Anima*. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

SED CONTRA est quod dicitur in III *de Anima*, quod *indivisibile monstratur sicut privatio*. Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

RESPONDEO dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III *de Anima*. Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est: et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur.

"a linha é um comprimento sem largura, cujas extremidades são dois pontos". E a unidade é posta na definição do número, pois "o número é a multidão medida pelo uno" como está dito no livro X da *Metafísica*. Logo, o nosso intelecto intelige o indivisível primeiro que o divisível.

3. Além disso, "o semelhante é conhecido pelo semelhante". Ora, o indivisível é mais semelhante ao intelecto do que o divisível, pois "o intelecto é simples" como está dito no livro III *Sobre a alma*. Logo, o nosso intelecto intelige o indivisível primeiro.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que é dito no livro III *Sobre a alma* que "o indivisível é mostrado como uma privação". Ora, a privação é conhecida, posteriormente. Logo, o indivisível também.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que o objeto de nosso intelecto de acordo com o estado presente é a quididade da coisa material que abstrai das fantasias, como é patente a partir do que precede [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 1]. Visto que o que é conhecido primeiro e por si pela capacidade cognoscitiva é seu objeto próprio, pode ser considerado em que ordem o indivisível é inteligido por nós, a partir de sua referência a tal quididade. Ora, indivisível é dito de três modos, como está dito no livro III *Sobre a alma*. De um modo, como o contínuo é indivisível, pois é indiviso em ato, embora seja divisível em potência. Tal indivisível é inteligido por nós primeiro que sua divisão, que é em partes, pois o conhecimento confuso é anterior ao distinto, como foi dito [Q. 85, a 3]. De outro modo, o indivisível é dito de acordo com a espécie, tal como a noção de homem é um certo indivisível. Também o indivisível deste modo é inteligido primeiro que sua divisão nas partes da noção, como foi dito acima [Q. 85, a. 3] e, por sua vez, antes que o intelecto componha e divida, afirmando ou negando. A razão disso é que o intelecto por si intelige tal duplo indivisível, assim como intelige seu objeto próprio. De um terceiro modo é dito indivisível o que é totalmente indivisível, como o ponto e a unidade, que não são divididos nem em ato nem em potência.

Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, *punctum est cuius pars non est*, et similiter ratio unius est quod sit *indivisibile*, ut dicitur in X *Metaphys*. Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum: quia, ut ibidem dicit Philosophus, *tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere*.

AD SECUNDUM dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae: manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri, et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

AD TERTIUM dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum: alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

Tal indivisível é conhecido posteriormente, por privação do divisível. Donde, o ponto ser definido privativamente: “o ponto é o que não é dotado de partes;” semelhantemente a noção de uno é que seja “indivisível,” como está dito no livro X da *Metafísica*. A razão disso é tal indivisível ter uma certa oposição à coisa corporal cuja quididade o intelecto recebe primeiro e por si.

Se, no entanto, o nosso intelecto inteligisse por participação dos indivisíveis separados, como os platônicos sustentaram [Q. 84, a. 1 e 4; Q. 87, a. 1], seguir-se-ia que tal indivisível seria inteligido primeiro, pois, de acordo com os platônicos, os primeiros são participados primeiro pelas coisas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que ao adquirir a ciência, nem sempre os princípios e elementos são primeiros, pois, às vezes, chegamos ao conhecimento dos princípios e das causas inteligíveis a partir dos efeitos sensíveis. Mas, no acabamento da ciência, a ciência dos efeitos sempre depende do conhecimento dos princípios e dos elementos, pois como o Filósofo diz no mesmo lugar: “opinamos que sabemos, quando podemos resolver os principiados nas causas”.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o ponto não é posto na definição da linha tomada em geral. Com efeito, é manifesto que na linha infinita e também na circular não há ponto senão em potência. Ora, Euclides define a linha finita reta e por isso pôs o ponto na definição da linha, como o termo na definição do terminado. A unidade, porém, é medida do número e por isso é posta na definição do número medido. Não é posta, porém, na definição do divisível, mas antes o contrário.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a semelhança pela qual inteligimos é a espécie do conhecido no cognoscente. Assim, algo é conhecido primeiro, não de acordo com a semelhança de natureza para com a potência cognoscitiva, mas pela conformidade para com o objeto. Do contrário, a vista conheceria mais a audição do que a cor.

Quaestio LXXXVI

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. In quatour articulos divisa

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat singularia.
Secundo: utrum cognoscat infinita.
Tertio: utrum cognoscat contingentia.
Quarto: utrum cognoscat futura.

Articulus 1
Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia.

1. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, *Socrates est homo*: eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare: alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

3. QUESTÃO 86

Dividida em quatro artigos:
o que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais

Em seguida cumpre considerar o que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais.

A este respeito há quatro perguntas.
Primeiro : se conhece os singulares.
Segundo : se conhece os infinitos.
Terceiro : se conhece os contingentes.
Quarto : se conhece os futuros.

Artigo 1
Se o nosso intelecto conhece os singulares.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece os singulares.

1. Com efeito, quem quer que conhece a composição, conhece os extremos da composição. Ora, o nosso intelecto conhece esta composição "Sócrates é homem", pois cabe-lhe formar a proposição. Logo, nosso intelecto conhece este singular que é Sócrates.

2. Além disso, o intelecto prático dirige para agir. Ora, os atos são acerca dos singulares. Logo, conhece os singulares.

3. Além disso, o nosso intelecto intelige a si mesmo. Ora, ele próprio é um certo singular; do contrário não teria nenhum ato, pois os atos competem aos singulares. Logo, o nosso intelecto conhece o singular.

4. Além disso, o que quer que a capacidade inferior pode, a superior pode. Ora, o sentido conhece o singular. Logo, muito mais o intelecto.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus, in I *Physic.*, quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

RESPONDEO dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *de Anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo*. Unde patet solutio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII *Ethic.* Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III *de Anima*.

AD TERTIUM dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro I da *Física* que "o universal é conhecido de acordo com a razão e o singular de acordo com sentido".

EM RESPOSTA, cumpre dizer que o nosso intelecto não pode conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais. A razão disto é porque o princípio de singularidade nas coisas materiais é a matéria individual. Ora, o nosso intelecto, como foi dito acima [Q. 85, a. 1], intelige abstraindo a espécie inteligível de tal matéria. Ora, o que é abstraído da matéria individual, é o universal. Donde, o nosso intelecto não ser dotado de conhecimento direto senão dos universais.

No entanto, indiretamente e como que por uma certa reflexão pode conhecer o singular, pois, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], mesmo depois que abstraiu as espécies inteligíveis, não pode inteligir em ato de acordo com elas a não ser voltando-se para as fantasias nas quais intelige as espécies inteligíveis, como está dito no livro III *Sobre a alma*. Assim, portanto, intelige diretamente o próprio universal pela espécie inteligível; indiretamente, porém, os singulares dos quais procedem as fantasias. – Deste modo forma esta proposição, "Sócrates é homem". Donde ficar patente a solução PARA O PRIMEIRO argumento.

AO SEGUNDO cumpre dizer que a escolha de um particular operável é como que a conclusão de um silogismo do intelecto prático como está dito no livro VII da *Ética*. Ora, a partir de uma proposição universal não pode ser concluída uma singular senão mediante alguma proposição singular aceita. Donde, a razão universal do intelecto prático não mover senão mediante a apreensão particular da parte sensitiva como está dito no livro III *Sobre a alma*.

AO TERCEIRO cumpre dizer que o singular não é incompatível com a inteligibilidade na medida em que é singular, mas na medida em que é material, pois nada é inteligido, a não ser imaterialmente. Por isso, se houver algum singular imaterial, como é o intelecto, isto não é incompatível com a inteligibilidade.

AD QUARTUM dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

Articulus 2

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita.

1. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu: contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

SED CONTRA est quod dicitur in I *Physic.*, quod *infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum*.

RESPONDEO dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis.

AO QUARTO cumpre dizer que a capacidade superior pode o que pode a capacidade inferior, mas de maneira mais eminente. Donde, aquilo que o sentido conhece material e concretamente, o que é conhecer o singular diretamente, o intelecto conhece imaterial e abstratamente, o que é conhecer o universal.

Artigo 2

Se nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

1. Com efeito, Deus excede todos os infinitos. Ora, o nosso intelecto pode conhecer a Deus, como foi dito acima [Q. 12, a. 1]. Logo, muito mais pode conhecer todos os outros infinitos.

2. Além disso, o nosso intelecto é capaz por natureza de conhecer os gêneros e as espécies. Ora, em certos gêneros há infinitas espécies como no número, na proporção e na figura. Logo, o nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

3. Além disso, se um corpo não impedisse outro de existir em um e o mesmo lugar, nada impediria que infinitos corpos estivessem num lugar. Ora, uma espécie inteligível não impede outra de existir simultaneamente no mesmo intelecto; acontece, de fato, saber em hábito muitos. Logo, nada impede o nosso intelecto de ter ciência dos infinitos em hábito.

4. Além disso, o intelecto, visto não ser uma capacidade da matéria corporal, como foi dito acima [Q. 76, a. 1], parece ser uma potência infinita. Ora, uma capacidade infinita tem poder sobre infinitos. Logo, o nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro I da *Física* que "o infinito, na medida em que é infinito, é desconhecido".

EM RESPOSTA cumpre dizer que, uma vez que a potência proporciona-se ao seu objeto, é preciso que o intelecto esteja para o infinito do mesmo modo como está o seu objeto, que é a quididade da coisa material.

In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III *Physic*. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III *Physic*.: est enim infinitum *cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*, et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur, quod est impossibile.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione: intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II *Ethic*. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem, quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam: in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae

Ora, nas coisas materiais não se encontra o infinito em ato, mas apenas em potência, na medida em que um sucede a outro, como se diz no livro III da *Física*. Por isso, no nosso intelecto encontra-se o infinito em potência, isto é, ao se tomar um depois do outro, pois o nosso intelecto nunca intelige tantos que não possa inteligir mais.

No entanto, o nosso intelecto não pode conhecer em ato ou em hábito os infinitos. Não o pode em ato, pois o nosso intelecto não pode conhecer simultaneamente em ato senão o que conhece por uma espécie. Ora, o infinito não tem uma espécie; do contrário, teria noção de todo e perfeito. Por isso não pode ser inteligido senão tomando parte depois de parte como é patente a partir de sua definição no livro III da *Física*. Com efeito, é infinito "aquilo cuja quantidade sendo considerada, sempre resta algo a considerar". Assim, o infinito não poderia ser considerado em ato, a não ser que todas suas partes fossem enumeradas, o que é impossível.

Pela mesma razão não podemos inteligir os infinitos em hábito. Com efeito, o conhecimento habitual é causado em nós a partir da consideração atual. Com efeito, inteligindo tornamo-nos sabedores, como está dito no livro II da *Ética*. Donde, não poderíamos ter um hábito dos infinitos conforme um conhecimento distinto, a não ser que considerássemos todos os infinitos, enumerando-os de acordo com a sucessão do conhecimento, o que é impossível. Assim, o nosso intelecto não pode conhecer os infinitos nem em ato nem em hábito, mas apenas em potência como foi dito.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 7, a. 1] Deus é dito infinito como a forma que não é limitada por alguma matéria. Ora, nas coisas materiais algo é dito infinito por privação da limitação formal. Visto que a forma é por si conhecida e a matéria sem a forma desconhecida, vem daí que o infinito material é por si desconhecido. No entanto, o infinito formal, que é Deus, é por si conhecido; desconhecido, no entanto, quanto a nós, por causa da fraqueza do nosso intelecto que, de acordo com o estado da vida presente,

habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

AD TERTIUM dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

AD QUARTUM dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

Articulus 3

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium.

1. Quia, ut dicitur in VI *Ethic.*, intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

tem aptidão natural para conhecer o que é material. Por isso, não podemos conhecer a Deus no presente, a não ser pelos efeitos materiais. No futuro, porém, será tirada a fraqueza de nosso intelecto pela glória e então poderemos ver o próprio Deus em sua essência, no entanto, sem compreensão.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o nosso intelecto tem aptidão natural para conhecer as espécies por abstração das fantasias. Por isso, aquelas espécies dos números e das figuras, que alguém não imaginou, não pode conhecer nem em ato nem em hábito, a não ser talvez genericamente e nos princípios universais, o que é conhecer em potência e confusamente.

AO TERCEIRO, cumpre dizer que se dois ou mais corpos estivessem num lugar, não seria preciso que entrassem sucessivamente no lugar para que assim, pela própria sucessão da entrada, fossem numerados os localizados. Ora, as espécies inteligíveis adentram o nosso intelecto sucessivamente, pois vários não são inteligidos em ato simultaneamente. Por isso, é preciso que haja no nosso intelecto espécies em certo número e não infinitas.

AO QUARTO cumpre dizer que, assim como o nosso intelecto é infinito em capacidade, assim também conhece o infinito. Com efeito, sua capacidade é infinita, na medida em que não é limitada pela matéria corporal. É dotado de conhecimento do universal, que é abstraído da matéria individual e, por conseguinte, não se limita a algum indivíduo, mas, no que lhe toca, estende-se a infinitos indivíduos.

Artigo 3

Se o intelecto é dotado de conhecimento dos contingentes.

Quanto à terceira, argumenta-se como segue. Parece que o intelecto não é dotado de conhecimento dos contingentes.

1. Pois, como se diz no livro VI da *Ética*, o intelecto, a sabedoria e a ciência não são acerca dos contingentes, mas dos necessários.

2. Praeterea, sicut dicitur in IV *Physic.*, *ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur*. Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

SED CONTRA, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

RESPONDEO dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessária: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium: ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

2. Além disso, como se diz no livro IV da *Física*, "o que às vezes é e às vezes não é, é medido pelo tempo". Ora, o intelecto abstrai do tempo, assim como das outras condições da matéria. Como, pois, é próprio dos contingentes, às vezes ser e às vezes não ser, parece que os contingentes não são conhecidos pelo intelecto.

EM SENTIDO CONTRÁRIO toda ciência está no intelecto. Ora, certas ciências são acerca dos contingentes, como as ciências morais, que são acerca dos atos humanos sujeitos ao livre arbítrio, e também as ciências naturais, quanto à parte que trata do que está sujeito à geração e a corrupção. Logo, o intelecto é dotado de conhecimento dos contingentes.

EM RESPOSTA cumpre dizer que os contingentes podem ser considerados de dois modos. De um modo, na medida em que são contingentes. De outro modo, na medida em que alguma necessidade se encontra neles. Com efeito, nada é a tal ponto contingente que não tenha algo de necessário em si. Assim como o próprio fato de Sócrates correr é em si contingente, mas a referência da corrida ao movimento é necessária. De fato, é necessário que Sócrates se mova, se corre.

Ora, tudo é contingente da parte da matéria, pois o contingente é o que pode ser e não ser; ora, a potência pertence à matéria. A necessidade, no entanto, é consequência da determinação da forma, pois o que é consequência da forma, está presente por necessidade. Ora, a matéria é o princípio de individuação, ao passo que a noção do universal é tomada de acordo com a abstração da forma da matéria particular. Ora, foi dito acima [Q. 86, a. 1] que, por si e diretamente, o intelecto é acerca dos universais e o sentido acerca dos singulares, acerca dos quais também indiretamente de um certo modo é o intelecto, como foi dito acima [Q. 86, a. 1]. Assim, pois, os contingentes, na medida em que são contingentes, são conhecidos diretamente pelo sentido e indiretamente pelo intelecto; por outro lado, as noções universais e necessárias dos contingentes são conhecidas pelo intelecto.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio AD OBIECTA.

Articulus 4

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura.

1. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

SED CONTRA est quod dicitur *Eccle*. VIII, *Multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio*.

RESPONDEO dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium.

Donde, se as noções universais dos cognoscíveis cientificamente forem consideradas, todas as ciências são acerca de necessários. Se, porém, as próprias coisas forem consideradas, então uma certa ciência é acerca de necessários e certa outra acerca de contingentes.

E por isso fica patente a solução PARA OS ARGUMENTOS APRESENTADOS.

Artigo 4
Se o nosso intelecto conhece os futuros.

Quanto à quarta argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece os futuros.

1. De fato, o nosso intelecto conhece por espécies inteligíveis,que abstraem do aqui e agora e, assim, se apresentam indistintamente para com qualquer tempo. Ora, pode conhecer os presentes. Logo, pode conhecer os futuros.

2. Além disso, o ente humano, quando está alienado dos sentidos, pode conhecer alguns futuros, como é patente nos que dormem e nos delirantes. Ora, quando está alienado dos sentidos, é mais vigoroso quanto ao intelecto. Logo, o intelecto, quanto ao que lhe cabe, é dotado de conhecimento dos futuros.

3. Além disso, o conhecimento intelectivo do ente humano é mais eficaz do que o conhecimento de qualquer dos animais irracionais. Ora, há certos animais que conhecem alguns futuros, assim como as gralhas crocitando insistentemente indicam que vai vir chuva logo. Portanto, muito mais o intelecto humano pode conhecer os futuros.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está o que se diz no *Eclesiastes* 8, 6-7: "Muita é a aflição do ente humano, que ignora o passado e não pode conhecer o futuro por nenhum mensageiro".

EM RESPOSTA cumpre dizer que acerca do conhecimento dos futuros cabe distinguir do mesmo modo que acerca do conhecimento dos contingentes.

Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII *Confess.*, anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere, et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum. Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt,

Pois, os próprios futuros, na medida em que caem sob o tempo, são singulares, que o intelecto humano não conhece senão por reflexão, como foi dito acima [Q. 86, a. 1]. No entanto, as determinações dos futuros podem ser universais e perceptíveis pelo intelecto e pode haver ciências também a respeito desses.

No entanto, para falarmos acerca do conhecimento dos futuros de modo geral, cumpre saber que os futuros podem ser conhecidos de dois modos: de um modo, em si mesmos; de outro modo, em suas causas. Ora, em si mesmos os futuros não podem ser conhecidos senão por Deus, ao qual também estão presentes enquanto são futuros no curso das coisas, na medida em que seu olhar eterno dirige-se simultaneamente sobre todo o curso do tempo, como foi dito acima quando se tratava da ciência de Deus [Q. 14, a. 13]. Mas, na medida em que estão em suas causas, podem ser também conhecidos por nós. De fato, se estiverem em suas causas de tal modo que delas provenham por necessidade, são conhecidos pela certeza da ciência, assim como o astrônomo conhece antecipadamente o eclipse futuro. Se, porém, estiverem em suas causas de tal modo que delas provenham o mais frequentemente, podem ser conhecidos por alguma conjectura, mais ou menos certa, na medida em que as causas são mais ou menos inclinadas para os efeitos.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que esta razão procede acerca do conhecimento que se dá por determinações universais das causas, a partir das quais os futuros podem ser conhecidos de acordo com o modo da ordem do efeito para com a causa.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro XII das *Confissões*, a alma tem uma certa faculdade de predição de tal modo que, por sua natureza, possa conhecer os futuros. Por isso, quando se retira dos sentidos corporais e de certo modo volta-se para si mesma, torna-se participante da notícia dos futuros. Esta opinião seria razoável se sustentássemos que a alma receberia o conhecimento das coisas de acordo com a participação das idéias, assim como os platônicos sustentaram

quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit.

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae daemones cognoscunt, ut supra dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia, ut dicitur in libro de *Somn. et Vigil.*, *quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum, quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura.*

[Q. 84, a, 1 e 4; Q. 87, a. 1], pois, assim, a alma, por sua natureza, conheceria as causas universais de todos os efeitos, mas é impedida pelo corpo. Donde, quando se abstrai dos sentidos do corpo, conhece os futuros.

Ora, como este modo de conhecer não é conatural ao nosso intelecto, mas de preferência que receba o conhecimento a partir dos sentidos, por isso não está de acordo com a natureza da alma que conheça os futuros quando se aliena dos sentidos, mas de preferência pela impressão de algumas causas superiores espirituais e corporais. Das espirituais, como quando o intelecto humano é iluminado pela virtude divina pelo ministério dos anjos e as fantasias são ordenadas para que se conheçam alguns futuros; ou ainda quando se dá alguma comoção na fantasia, pela operação dos demônios, para dar a conhecer previamente alguns futuros que os demônios conhecem como foi dito acima [Q.57, a. 3]. Ora, a alma humana está naturalmente mais apta a receber tais impressões das causas espirituais quando está alienada dos sentidos, pois, por isso torna-se mais próxima das substâncias espirituais e mais livre das inquietações exteriores. Por outro lado, isso acontece também pela impressão das causas superiores corporais. É, com efeito, manifesto que os corpos superiores impressionam os corpos inferiores. Donde, visto as faculdades sensitivas serem atos de órgãos corporais, segue-se que a fantasia seja algo modificada pela impressão dos corpos celestes. Donde, visto os corpos celestes serem causa de muitos futuros, darem-se na imaginação alguns sinais de certos futuros. Ora, estes sinais são mais percebidos de noite e pelos que dormem do que de dia e pelos que estão acordados, pois, como se diz no livro *Sobre o sono e a vigília*, "os que são transmitidos de dia dissipam-se mais, pois, o ar da noite é mais sem perturbação pelo fato de que as noites são mais silenciosas. Provocam sensação no corpo por causa do sono, pois os pequenos movimentos interiores são sentidos mais pelos que dormem do que pelos que estão acordados. Ora, estes movimentos produzem fantasias a partir das quais são previstos os futuros".

AD TERTIUM dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde philosophus dicit, in libro de *Somn. et Vigil.*, quod *quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.*

AO TERCEIRO cumpre dizer que os animais irracionais não têm algo acima da fantasia que ordene as fantasias, tal como os entes humanos têm a razão. Por isso, a fantasia dos animais segue totalmente a impressão celeste. Por isso, certos futuros, como a chuva e semelhantes, podem ser mais conhecidos pelos movimentos de tais animais do que pelos movimentos dos entes humanos que se movem pela deliberação da razão. Donde, o Filósofo dizer no livro *Sobre o sono e a vigília* que "alguns absolutamente imprudentes são previdentes ao máximo, pois a inteligência destes não é afetada pelos cuidados, mas desnuda e vazia de tudo, é conduzida como que movida pelo que a move".

Quaestio LXXXVII

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat. In quatour articulos divisa

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.
Secundo: quomodo cognoscat habitus in se existentes.
Tertio: quomodo intellectus cognoscat proprium actum.
Quarto: quomodo cognoscat actum voluntatis.

Articulus 1
Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

1. Dicit enim Augustinus, IX *de Trin.*, quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea*, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ut dicitur III *de Anima*. Sed mens humana est sine materia, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

SED CONTRA est quod dicitur in III *de Anima*, quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia.* Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

4. QUESTÃO 87

Dividida em quatro artigos: Como a alma intelectiva conhece a si mesma e o que nela está

Em seguida cumpre considerar como a alma intelectiva conhece a si mesma e o que nela está.

A este respeito há quatro perguntas.

Primeiro : se conhece a si mesma por sua essência.
Segundo : como conhece os hábitos nela existentes.
Terceiro : como o intelecto conhece o próprio ato.
Quarto : como conhece o ato da vontade.

Artigo 1
Se a alma intelectiva conhece a si mesma
por sua essência.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma intelectiva conhece a si mesma por sua essência.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade* que "a mente conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea".

2. Além disso, o anjo e a alma humana reunem-se no gênero da substância intelectual. Ora, o anjo intelige a si mesmo por sua essência. Logo, a alma humana também.

3. Além disso, "no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido" como se diz no livro III *Sobre a alma*. Ora, a mente humana é sem matéria, pois não é ato de algum corpo, como foi dito acima [Q. 76, a. 1]. Logo, se intelige por sua essência.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro III *Sobre a alma* que "o intelecto intelige a si mesmo assim como os demais". Ora, não intelige os demais pelas essências deles, mas pelas semelhanças deles. Logo, também não se intelige por sua essência.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.* Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos.

EM RESPOSTA cumpre dizer que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência, como se diz no livro IX da *Metafísica*; com efeito, algo é ente e verdadeiro, que cai sob o conhecimento, assim como está em ato. De fato, isto aparece de maneira manifesta nas coisas sensíveis; com efeito, a vista não percebe o colorido em potência, mas apenas o colorido em ato. Semelhantemente, é manifesto que o intelecto, na medida em que é cognoscitivo das coisas materiais, não conhece senão o que está em ato; vem daí que não conhece a matéria prima, senão de acordo com sua proporção para com a forma, como se diz no livro I da *Física*. Donde, também nas substâncias imateriais, na medida em que cada uma delas está para o ser em ato por sua essência, na mesma medida está para o ser inteligível por sua essência.

Portanto, a essência de Deus, que é ato puro e perfeito, é simples e perfeitamente inteligível de acordo consigo mesma. Donde, Deus inteligir por sua essência, não apenas a si mesmo, mas também tudo. — A essência do anjo, porém, está no gênero dos inteligíveis como ato, não porém, como ato puro e completo. Donde, o seu inteligir não se completar por sua essência; com efeito, embora o anjo se intelija por sua essência, não pode conhecer tudo por sua essência, mas conhece o que é distinto de si pelas semelhanças deles. — O intelecto humano, no entanto, porta-se no gênero das coisas inteligíveis como um ente apenas em potência, assim como também a matéria prima se porta no gênero das coisas sensíveis; donde ser chamado de "possível". Assim, pois, considerado em sua essência, porta-se como inteligente em potência. Donde, por si mesmo, ter a capacidade de inteligir, mas não a de ser inteligido, a não ser na medida em que torna-se em ato. Deste modo, com efeito, também os platônicos colocaram a ordem dos entes inteligíveis acima da ordem dos intelectos; pois, o intelecto não intelige senão por participação do inteligível; ora, de acordo com eles, o participante está abaixo do participado.

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX *de Trin.*, *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Se, pois, o intelecto humano se tornasse em ato pela participação das formas inteligíveis separadas, como sustentaram os platônicos, o intelecto humano inteligiria a si mesmo por tal participação das coisas incorpóreas. Mas, como é conatural ao nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, que diga respeito ao que é material e sensível, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], segue-se que o nosso intelecto intelige a si mesmo do modo como torna-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível. Portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato.

Isto de um duplo modo. De um primeiro modo, de maneira particular, na medida em que Sócrates ou Platão percebe ter uma alma intelectiva pelo fato de que percebe que intelige. De outro modo, em universal, na medida em que consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Ora, é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima [Q. 84, a. 5]. Donde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: "contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas". Há, porém, uma diferença entre estes dois conhecimentos. Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença. Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Donde, tanto muitos ignorarem a natureza da alma, quanto muitos terem também errado acerca da natureza da alma. Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: "a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente", isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quididade e natureza.

AD PRIMUM ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum, ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter, vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

AD SECUNDUM dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

AD TERTIUM dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur quod *in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur*, per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens, sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III *de Anima*, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que a mente conhece a si mesma por si mesma, porque chega finalmente ao conhecimento de si mesma, embora pelo seu ato; de fato, é ela própria que é conhecida pois ela própria ama a si mesma, como se acrescenta no mesmo lugar. Com efeito, algo pode ser dito conhecido por si de dois modos: ou porque chega-se ao conhecimento dele, por meio de nada de outro, assim como os primeiros princípios são ditos conhecidos por si; ou porque não são cognoscíveis por acidente, assim como a cor é visível por si, a substância, porém, por acidente.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que a essência do anjo é como um ato no gênero dos inteligíveis; por isso, porta-se tanto como intelecto quanto como inteligido. Donde, o anjo apreender sua essência por si mesmo. Não, porém, o intelecto humano que, ou está inteiramente em potência a respeito dos inteligíveis, como o intelecto possível, ou é ato dos inteligíveis que são abstraídos das fantasias, como o intelecto agente.

AO TERCEIRO, cumpre dizer que este dito do Filósofo é verdadeiro universalmente em todo intelecto. De fato, assim como o sentido em ato é o sensível por causa da semelhança do sensível, que é a forma do sentido em ato, assim também o intelecto em ato é o inteligido em ato por causa da semelhança da coisa inteligida, que é a forma do intelecto em ato. Por isso, o intelecto que se torna em ato pela espécie da coisa inteligida, é inteligido pela mesma espécie, assim como pela sua forma. É o mesmo dizer que "no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o inteligido", como dizer que "no que é inteligido em ato, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido", pois algo é inteligido em ato pelo fato de que é sem matéria. Ora, há nisto uma diferença, pois as essências de alguns são sem matéria, como as substâncias separadas, que chamamos de anjos, cada uma das quais tanto é inteligida como inteligente; mas, há certas coisas cujas essências não são sem matéria, mas apenas as semelhanças delas abstraídas. Donde, o Comentador também dizer no livro III *Sobre a alma* que a proposição aduzida não é dotada de verdade senão nas substâncias separadas; com efeito, verifica-se, de um certo modo, nelas o que não se verifica nas demais, como foi dito [ad 2^m^].

Articulus 2
Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum.

1. Dicit enim Augustinus, XIII *de Trin.*, *Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia*. Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea*, propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

SED CONTRA, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur II *de Anima*, *priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt*. Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

RESPONDEO dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur:

Artigo 2
Se o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência destes.

Quanto à segunda, argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência destes.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro XIII *Sobre a Trindade*: "A fé não é assim vista no coração no qual está, como é vista a alma de um outro ente humano, a partir dos movimentos do corpo, mas uma ciência certíssima a apreende e a consciência a proclama". A mesma razão diz respeito aos outros hábitos da alma. Logo, os hábitos da alma não são conhecidos pelos atos, mas por si mesmos.

2. Além disso, as coisas materiais que estão fora da alma são conhecidas pelo fato de que as semelhanças delas estão presencialmente na alma; por isso são ditas serem conhecidas pelas suas semelhanças. Ora, os hábitos da alma estão na alma presencialmente pela sua essência. Logo, são conhecidos pela sua essência.

3. Além disso, "aquilo por quê cada um é tal, também ele o é mais ainda". Ora, as outras coisas são conhecidas pela alma por causa dos hábitos e das espécies inteligíveis. Logo, estes são mais conhecidos por si mesmos pela alma.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, os hábitos são os princípios dos atos assim como também as potências. Ora, como se diz no livro II *Sobre a alma*, "os atos e as operações são anteriores às potências de acordo com a noção". Logo, pela mesma razão, são anteriores aos hábitos. Deste modo, os hábitos são conhecidos pelos atos, como também as potências.

EM RESPOSTA cumpre dizer que o hábito é de um certo modo intermediário entre a pura potência e o ato puro. Ora, já foi dito [a. 1] que nada é conhecido senão na medida em que é em ato. Assim, portanto, na medida em que o hábito é desprovido do ato perfeito, é desprovido disto, de modo a não ser cognoscível por si mesmo, mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato;

sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

AD SECUNDUM dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

AD TERTIUM dicendum quod, cum dicitur, *Propter quod unumquodque, illud magis*, veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae: puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus;

quer enquanto alguém percebe que tem o hábito, pelo fato de que percebe que produz o ato próprio do hábito; quer enquanto alguém pesquisa a natureza e a noção do hábito pela consideração do ato. De fato, o primeiro conhecimento do hábito se dá pela própria presença do hábito, pois, pelo fato mesmo de estar presente, causa o ato, no que é imediatamente percebido. Mas o segundo conhecimento do hábito se dá por uma pesquisa cuidadosa, como foi dito acima sobre a mente [a. 1].

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, embora a fé não seja conhecida pelos movimentos exteriores do corpo, é percebida mesmo por aquele em quem está, pelo ato interior do coração. Com efeito, ninguém sabe que tem fé, senão pelo fato de que percebe que crê.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que os hábitos estão presentes no nosso intelecto, não como objetos do intelecto (pois o objeto de nosso intelecto, de acordo com o estado da presente vida, é a natureza da coisa material, como acima [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 8; Q. 86, a. 2] foi dito); mas estão presentes no intelecto como o pelo que o intelecto intelige.

AO TERCEIRO cumpre dizer que, quando se diz "aquilo por quê cada um, ele mais ainda", é dotado de verdade se for entendido no que é de uma mesma ordem, por exemplo, num gênero de causa; por exemplo, se se disser que a saúde é por causa da vida, segue-se que a vida é mais desejável. Se, porém, forem considerados os que são de ordens diversas, não é dotado de verdade; como, por exemplo, se se disser que a saúde é por causa do remédio, nem por isso segue-se que o remédio seja mais desejável, pois a saúde está na ordem dos fins, o remédio, porém, está na ordem das causas eficientes. Assim, pois, se considerarmos, dois, dos quais ambos estão por si na ordem dos objetos de conhecimento, aquilo por quê o outro é conhecido, será mais conhecido, assim como os princípios em relação às conclusões. Ora, o hábito não é da ordem dos objetos, na medida em que é hábito;

nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit: et ideo ratio non sequitur.

Articulus 3
Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.

1. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile.

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro *de Anima*. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X *de Trin.*: *Intelligo me intelligere.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio, non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX *Metaphys*. Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat

nem por causa do hábito algo é conhecido como por causa de um objeto conhecido, mas como por causa de uma disposição ou forma pela qual o cognoscente conhece. Por isso, a razão não se segue.

Artigo 3
Se o intelecto conhece o próprio ato.

Quanto à terceira argumenta-se como segue. Parece que o intelecto não conhece o próprio ato.

1. Com efeito, é propriamente conhecido aquilo que é objeto da capacidade cognoscitiva. Ora, o ato é distinto do objeto. Logo, o intelecto não conhece seu ato.

2. Além disso, o que quer que seja conhecido é conhecido por algum ato. Portanto, se o intelecto conhece seu ato, conhece-o por algum ato; e por sua vez, este ato por outro ato. Logo, haverá um proceder ao infinito, o que parece impossível.

3. Além disso, assim como o sentido está para o seu ato, assim também o intelecto. Ora, o sentido próprio não sente o seu ato, mas isto cabe ao sentido comum, como se diz no livro *Sobre a alma*. Logo, o intelecto também não intelige o seu ato.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade*: "Intelijo que intelijo".

EM RESPOSTA cumpre dizer que, como já foi dito [a. 1 e 2], tudo é conhecido na medida em que é em ato. Ora, a perfeição última do intelecto é sua operação. Com efeito, não se trata como que de uma ação tendente a outro, que é a perfeição do que é operado, como a edificação, do edificado, mas permanece no operante como perfeição e ato dele, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Portanto, isto é o que primeiro se intelige do intelecto, isto é, o seu próprio inteligir.

Mas, acerca disto, os diferentes intelectos portam-se diferentemente. Há, com efeito, algum intelecto, a saber, o divino, que é o seu próprio inteligir. Assim, em Deus, é o mesmo, que intelija

se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

AD SECUNDUM dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.

que intelige e que intelija sua essência, pois sua essência é seu inteligir. — Há, porém, outro intelecto, a saber, o angélico, que não é o seu inteligir, como foi dito acima [Q. 79, a. 1], mas apesar disso o primeiro objeto do seu inteligir é sua essência. Donde, embora no anjo seja distinto, de acordo com a noção, que ele intelija que intelige e que ele intelija sua essência, intelige a ambos simultaneamente e por um só ato; pois, o fato de inteligir sua essência é a perfeição própria de sua essência; ora, uma coisa é inteligida simultaneamente e por um só ato com sua perfeição. — Há ainda outro intelecto, a saber, o humano, que nem é o seu inteligir, nem sua própria essência é o objeto primeiro do seu inteligir, mas algo extrínseco, isto é, a natureza da coisa material. Por isso, o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objeto; em segundo lugar é conhecido o próprio ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio inteligir é a perfeição. Por isso, o Filósofo diz que os objetos são conhecidos antes dos atos e os atos antes das potências.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o objeto do intelecto é algo comum, a saber, o ente e o verdadeiro sob o qual está compreendido também o próprio ato de inteligir. Donde, o intelecto poder inteligir seu ato. Mas, não em primeiro lugar; pois, nem sequer o primeiro objeto do nosso intelecto, de acordo com o presente estado, é qualquer ente e verdadeiro, mas o ente e o verdadeiro considerado nas coisas materiais, como foi dito [Q. 84, a. 7], a partir das quais chega ao conhecimento de todos os demais.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o próprio inteligir humano não é o ato e a perfeição da natureza material inteligida, de tal modo que a natureza da coisa material e o próprio inteligir possa ser inteligido por um só ato, assim como a coisa com a sua perfeição é inteligida por um ato. Donde, ser um o ato pelo qual o intelecto intelige a pedra e outro é o ato pelo qual intelige que intelige a pedra e assim por diante. Nem há incompatibilidade que haja no intelecto um infinito em potência, como foi dito acima [Q. 86, a. 2].

AD TERTIUM dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.

Articulus 4

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis.

1. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu, cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Praeterea, Augustinus, in libro X *Confess.*, attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur *neque per imagines, sicut corpora*; *neque per praesentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones*. Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X *de Trin.*: *Intelligo me velle*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem

AO TERCEIRO cumpre dizer que o sentido próprio sente de acordo com uma mudança do órgão material pelo sensível exterior. Ora, não é possível que algo material mude a si mesmo, mas um é mudado por outro. Por isso, o ato do sentido próprio é percebido pelo sentido comum. Mas, o intelecto não intelige por uma mudança material de um órgão. Por isso não há comparação.

Artigo 4
Se o intelecto intelige o ato da vontade.

Quanto à quarta argumenta-se como segue. Parece que o intelecto não intelige o ato da vontade.

1. Com efeito, nada é conhecido pelo intelecto, a não ser que esteja de algum modo presente no intelecto. Ora, o ato da vontade não está presente no intelecto, por serem potências distintas. Logo, o ato da vontade não é conhecido pelo intelecto.

2. Além disso, o ato recebe a espécie do objeto. Ora, o objeto da vontade difere do objeto do intelecto. Logo, o ato da vontade tem uma espécie distinta do objeto do intelecto. Logo, não é conhecido pelo intelecto.

3. Além disso, Agostinho, no livro X das *Confissões* atribui às afeições da alma, que são conhecidas "nem por imagens como os corpos, nem pela presença como as artes, mas por certas noções". Ora, não parece que possa haver outras noções das coisas na alma, a não ser as essências das coisas conhecidas ou suas semelhanças. Logo, parece impossível que o intelecto conheça as afeições da alma, que são os atos da vontade.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* "Intelijo que quero".

EM RESPOSTA cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 59, a. 1], o ato da vontade nada mais é que uma certa inclinação que se segue à forma inteligida, assim como o apetite natural é uma inclinação que se segue à forma natural. Ora, a inclinação

cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et philosophus hoc modo loquendi utitur in III *de Anima*, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto different: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

AD TERTIUM dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

de qualquer coisa está na própria coisa ao modo dela. Donde, a inclinação natural estar naturalmente na coisa natural e a inclinação que é o apetite sensível estar sensivelmente no sensiente e igualmente a inclinação inteligível que é o ato da vontade estar inteligivelmente no inteligente assim como no princípio e no sujeito próprio. Donde, o Filósofo também usar deste modo de falar no livro III *Sobre a alma*: "que a vontade está na razão". Ora, o que está inteligivelmente em algum inteligente, segue-se que seja inteligido por ele. Donde, o ato da vontade ser inteligido pelo intelecto, tanto na medida em que alguém percebe que quer como na medida em que alguém conhece a natureza deste ato, e por conseguinte, a natureza de seu princípio que é o hábito ou a potência.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que esta razão procederia se a vontade e o intelecto, assim como são potências distintas, diferissem também quanto ao sujeito; assim, de fato, o que está na vontade estaria ausente do intelecto. Ora, como ambos se radicam na mesma substância da alma e um seja como que o princípio do outro, por conseguinte, o que está na vontade está também de um certo modo no intelecto.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, de certo, o bem e o verdadeiro que são objetos da vontade e do intelecto diferem quanto à noção, no entanto, cada um deles está contido sob o outro, como foi dito acima [Q. 16, a. 4, ad 1^{m}; Q. 82, a. 4, ad 1^{m}], pois o verdadeiro é um certo bem e o bem é um certo verdadeiro. Por isso, o que é da vontade cai sob o intelecto e o que é do intelecto pode cair sob a vontade.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os afetos da alma não estão no intelecto, nem apenas por uma semelhança como os corpos, nem por presença como no sujeito, assim como as artes, mas como o principiado no princípio, no qual é tida a noção do principiado. Por isso, Agostinho diz que os afetos da alma estão na memória por certas noções.

Quaestio LXXXVIII

Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt.
In tres articulos divisa

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo: utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio: utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

Articulus 1

Utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

1. Dicit enim Augustinus, in IX *de Trin.*, *Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam*. Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

2. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus: cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

5. QUESTÃO 88

Dividida em três artigos:
Como a alma humana conhece o que está acima de si

Em seguida cumpre considerar como a alma humana conhece o que está acima de si, isto é, as substâncias imateriais.

A este respeito há três perguntas.

Primeiro : se a alma humana, de acordo com o estado da vida presente, pode inteligir por si mesmas as substâncias imateriais que denominamos anjos.

Segundo : se pode chegar a ter notícia delas pelo conhecimento das coisas materiais.

Terceiro : se Deus é o que é conhecido primeiro por nós.

Artigo 1

Se a alma humana, de acordo com o estado da vida presente, pode inteligir por si mesmas as substâncias imateriais.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma humana,de acordo com o estado da vida presente, pode inteligir por si mesmas as substâncias imateriais.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade*: "A própria mente, assim como colige as notícias das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo, assim também as das coisas incorpóreas por si mesma". Ora, tais são as substâncias imateriais. Logo, a mente intelige as substâncias imateriais.

2. Além disso, o semelhante é conhecido pelo semelhante. Ora, a mente humana assemelha-se mais às coisas imateriais do que às materiais; pois, a própria mente é imaterial, como é patente pelo dito acima [Q. 76, a. 1]. Logo, visto que a nossa mente intelige as coisas materiais, intelige muito mais as coisas imateriais.

3. Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III *de Anima*. Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Praeterea, Commentator dicit, in II *Metaphys.*, quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, *tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo*. Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

SED CONTRA est quod dicitur *Sap*. IX, *Quae in caelis sunt, quis investigabit?* In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse; secundum illud *Matth*. XVIII, *angeli eorum in caelis* etc. Ergo non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

RESPONDEO dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus:

3. Além disso, que o que é de acordo consigo maximamente sensível não seja maximamente sentido por nós provém do fato de que a excelência do sensível corrompe o sentido. Ora, a excelência do inteligível não corrompe o intelecto como se diz no livro III *Sobre a alma*. Logo, o que é de acordo consigo maximamente inteligível é também maximamente inteligível para nós. Ora, visto as coisas materiais não serem inteligíveis senão porque as tornamos inteligíveis em ato, abstraindo da matéria, é manifesto que sejam, de acordo consigo, mais inteligíveis as substâncias que, de acordo com sua natureza, são imateriais. Logo, são muito mais inteligidas por nós que as coisas materiais.

4. Além disso, o Comentador diz no livro II da *Metafísica* que se as substâncias abstratas não pudessem ser inteligidas por nós, então "a natureza agiria ociosamente, pois fez o que é em si naturalmente inteligido, não inteligido por alguém". Ora, nada é ocioso ou em vão na natureza. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

5. Além disso, assim como o sentido está para os sensíveis, assim também o intelecto está para os inteligíveis. Ora, a nossa vista pode ver todos os corpos, quer sejam superiores e incorruptíveis, quer sejam inferiores e corruptíveis. Logo, nosso intelecto pode inteligir todas as substâncias inteligíveis, mesmo as superiores e imateriais.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro da *Sabedoria* 9, 16: "O que está nos céus, quem o perscrutará"? Ora, tais substâncias são ditas estar nos céus, de acordo com *Mateus* 18, 10: "os anjos deles, nos céus etc". Logo, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas pela investigação humana.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, de acordo com a opinião de Platão, as substâncias imateriais, não só são inteligidas por nós, mas também são o que é inteligido primeiro por nós. Com efeito, Platão sustentou que as formas imateriais subsistentes, que chamava de idéias, eram os objetos próprios de nosso intelecto;

et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. Tertii *de Anima*, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat *intellectum agentem*, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam.

assim, são inteligidas por nós, primeiramente e por si. O conhecimento da alma aplica-se, porém, às coisas materiais na medida em que a fantasia e os sentidos misturam-se com o intelecto. Donde, quanto mais o intelecto for depurado, tanto mais percebe a verdade inteligível do imaterial.

Ora, de acordo com o juízo de Aristóteles, mais próximo do que experimentamos, nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, tem uma referência natural às naturezas das coisas materiais; donde, nada inteligir senão virando-se para as fantasias, como é patente a partir do já dito [Q. 84, a. 7]. Assim, é manifesto que não podemos, de acordo com o modo de conhecimento por nós experimentado, inteligir primeiro e por si as substâncias imateriais que não caem sob o sentido e a imaginação.

No entanto, Averrois, no Comentário do livro III *Sobre a alma*, sustenta que, no final, nesta vida o ente humano pode chegar a isto que é inteligir as substâncias separadas pela continuidade ou união conosco de uma certa substância separada, que chama de "intelecto agente", o qual, com efeito, por ser uma substância separada, intelige naturalmente as substâncias separadas. Donde, quando estiver perfeitamente unido a nós, de tal modo que possamos inteligir perfeitamente por ele, inteligiremos também nós as substâncias separadas, assim como inteligimos agora as coisas materiais pelo intelecto possível unido a nós. — Ora, sustenta que o intelecto agente une-se a nós como segue. De fato, como inteligimos pelo intelecto agente e pelos inteligíveis especulados, como é patente quando inteligimos as conclusões pelos princípios inteligidos, é necessário que o intelecto agente compare-se aos inteligidos especulados, seja como o agente principal aos instrumentos, seja como a forma à matéria. Com efeito, destes dois modos alguma ação é atribuída a dois princípios: ao agente principal e ao instrumento, como o corte ao artesão e à serra; à forma e ao substrato, como a calefação ao calor e ao fogo. De ambos os modos o intelecto agente comparar-se-á aos inteligíveis especulados como a perfeição ao perfectível e o ato à potência.

Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis. Ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit: vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus, quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam supra dictum est circa intellectum possibilem.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculatis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens

Ora, o perfeito e a perfeição são recebidos simultaneamente em algo, como o visível em ato e a luz na pupila. Logo, os inteligidos especulados e o intelecto agente são recebidos simultaneamente no intelecto possível. Quanto mais inteligidos especulados recebemos, tanto mais nos aproximamos de que o intelecto agente una-se perfeitamente a nós. De modo que, quando conhecermos todos os inteligidos especulados, o intelecto agente unir-se-á perfeitamente a nós e poderemos, por ele, conhecer tudo o que há de material e imaterial. Põe nisto a felicidade última do ente humano. Nem importa, no caso presente, se neste estado de felicidade o intelecto possível intelige as substâncias separadas pelo intelecto agente, como ele opina, ou se, como ele atribui a Alexandre, o intelecto possível nunca intelige as substâncias separadas (pelo fato de que sustenta que o intelecto possível é corruptível), mas o ente humano intelige as substâncias separadas pelo intelecto agente.

Ora, o que precede não se sustenta. Primeiro, porque, se o intelecto agente fosse uma substância separada, seria impossível que inteligíssemos formalmente por ela, pois aquilo pelo que o agente age formalmente é uma forma e ato do agente, visto que todo agente age na medida em que está em ato. Como foi dito também acima acerca do intelecto possível [Q. 76, a. 1].

Em segundo lugar, porque, de acordo com o modo supracitado, o intelecto agente, se for uma substância separada, não se unirá a nós de acordo com sua substância, mas apenas sua luminosidade, na medida em que for participada nos inteligidos especulados e não quanto às demais ações do intelecto agente, de modo que possamos, por isso, inteligir as substâncias imateriais. Assim, quando vemos as cores iluminadas pelo sol, a substância do sol não se une a nós, de modo a podermos executar as ações do sol; apenas se une a nós a luminosidade do sol para a visão das cores.

Em terceiro lugar, porque, dado que de acordo com o modo supracitado, a substância do intelecto agente se unisse a nós, no entanto eles não sustentam que o intelecto agente

totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I *Ethic.*, qui dicit quod felicitas est *quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem*. Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I *Ethic.*, quod felicitas est *operatio secundum perfectam virtutem*. Et enumeratis multis virtutibus, in decimo, concludit quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in Sexto esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive, quia, ut dicitur in III *de Anima*, intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola;

se une totalmente a nós de acordo com um inteligível ou dois, mas de acordo com todos os inteligidos especulados. Ora, todos os inteligidos especulados são deficientes em relação à capacidade do intelecto agente, pois é muito mais inteligir as substâncias separadas do que inteligir tudo o que há de material. Donde, ser manifesto que, mesmo inteligido tudo o que há de material, o intelecto não se uniria a nós de tal modo que pudéssemos inteligir por ele as substâncias separadas.

Em quarto lugar, porque inteligir todos os inteligidos materiais mal acontece a alguém neste mundo; assim, ninguém ou poucos chegariam à felicidade; o que é contra o Filósofo no livro I da *Ética*, que diz que a felicidade é "um certo bem comum, que pode chegar a todos não impedidos para a virtude". — É também contra a razão que, raramente consigam o fim de alguma espécie, os que estão contidos sob a espécie.

Em quinto lugar, porque o Filósofo diz expressamente no livro I de *Ética* que a felicidade é "a operação de acordo com a virtude perfeita". Tendo enumerado muitas virtudes, conclui no livro X que a felicidade última, que consiste no conhecimento do que é inteligível ao máximo, se dá de acordo com a virtude da sabedoria, que sustentou, no livro VI, ser a cabeça das ciências especulativas. Donde, ser patente que Aristóteles pôs a felicidade última do ente humano no conhecimento das substâncias separadas, que pode obter-se pelas ciências especulativas e não pela continuidade com o intelecto agente imaginada por alguns.

Em sexto lugar, porque acima [Q. 79, a. 4] foi mostrado que o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma capacidade da alma, estendendo-se ativamente ao mesmo a que se estende receptivamente o intelecto possível; pois, como se diz no livro III *Sobre a alma*, o intelecto possível é "o pelo que pode tornar-se tudo"e o intelecto agente "o pelo que pode tudo fazer". Logo, ambos os intelectos se estendem, de acordo com o estado da vida presente, apenas ao que há de material,

quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

AD SECUNDUM dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

AD TERTIUM dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

AD QUARTUM dicendum quod illa ratio Commentatoris

que o intelecto agente torna inteligível em ato, e é recebido no intelecto possível. Donde, de acordo com o estado da vida presente, nem pelo intelecto possível, nem pelo intelecto agente podemos inteligir as substâncias imateriais de acordo consigo mesmas.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que desta autoridade de Agostinho pode se obter que aquilo que nossa mente pode captar acerca do conhecimento das coisas incorporais, ela o pode conhecer por si mesma. Isto, tanto é verdade que mesmo entre os filósofos diz-se que a ciência da alma é um certo princípio para conhecer as substâncias separadas. Com efeito, pelo fato de que nossa alma conhece-se a si mesma, chega a possuir um certo conhecimento acerca das substâncias incorpóreas, tal como lhe cabe ter; não que as conheça pura e simplesmente e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma.

AO SEGUNDO cumpre dizer que a semelhança da natureza não é uma noção suficiente para o conhecimento; do contrário, seria preciso dizer o que Empédocles disse, que a alma fosse da natureza de tudo para que conhecesse tudo. Ora, requer-se, para conhecer, que a semelhança da coisa esteja no cognoscente como uma certa forma dele. Ora, o nosso intelecto possível, de acordo com o estado da vida presente, é naturalmente destinado a ser enformado pelas semelhanças das coisas materiais abstraídas das fantasias; por isso, conhece mais o que é material do que as substâncias imateriais.

AO TERCEIRO cumpre dizer que requer-se alguma proporção do objeto para com a potência cognoscitiva, como do ativo para com o passivo e da perfeição para com o perfectível. Donde, a razão de que os sensíveis por excelência não sejam captados pelo sentido, não é apenas porque corrompem os órgãos sensíveis, mas também porque são desproporcionados com as potências sensitivas. Deste modo, as substâncias imateriais são desproporcionadas com nosso intelecto, de acordo com o estado presente, de modo que não podem ser inteligidas por ele.

AO QUARTO cumpre dizer que esta razão do Comentador é

multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

AD QUINTUM dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Articulus 2

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

1. Dicit enim Dionysius, I cap. *Cael. Hier.*, quod *non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur*. Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus angelum; et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

deficiente de muitos modos. Primeiro, com efeito, porque, se as substâncias separadas não são inteligidas por nós, não se segue que não sejam inteligidas por nenhum intelecto; de fato, são inteligidas por si mesmas e umas pelas outras. – Segundo, porque não é fim das substâncias separadas que sejam inteligidas por nós. Ora, diz-se que é ocioso e em vão o que não consegue o fim para o qual é. Assim, não se segue que as substâncias imateriais são em vão, ainda que de modo nenhum fossem conhecidas por nós.

AO QUINTO compete dizer que o sentido conhece do mesmo modo, tanto os corpos superiores como os inferiores, a saber, por uma imutação do órgão pelo sensível. Ora, não são inteligidas por nós, do mesmo modo, as substâncias materiais, que são inteligidas a modo de abstração, e as substâncias imateriais, que não podem ser inteligidas assim por nós, pois não há algumas fantasias delas.

Artigo 2

Se o nosso intelecto, pelo conhecimento das coisas materiais, pode chegar a inteligir as substâncias imateriais.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto, pelo conhecimento das coisas materiais, pode chegar a inteligir as substâncias imateriais.

1. Com efeito, Dionísio diz no capítulo 1 da *Hierarquia celeste* que "não é possível à mente humana ser elevada à contemplação imaterial das hierarquias celestes a não ser que se utilize do guia material a si adequado". Resta, pois, que podemos ser guiados pelo que é material para inteligir as substâncias imateriais.

2. Além disso, a ciência está no intelecto. Ora, há ciências e definições acerca das substâncias imateriais, pois Damasceno define o anjo, e são transmitidos alguns ensinamentos acerca dos anjos, tanto nas disciplinas teológicas como nas filosóficas. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

3. Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, I cap. *de Div. Nom.*, quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Averroes narrat in III *de Anima*, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere, et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

3. Além disso, a alma humana é do gênero das substâncias imateriais. Ora, ela pode ser inteligida por nós pelo seu ato, pelo qual intelige o que é material. Logo, as outras substâncias imateriais também podem ser inteligidas por nós, pelos seus efeitos nas coisas materiais.

4. Além disso, somente aquela causa que dista ao infinito de seus efeitos não pode ser compreendida pelos seus efeitos. Ora, isto é próprio somente de Deus. Logo, as outras substâncias imateriais criadas podem ser inteligidas por nós, pelas coisas materiais.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Dionísio diz no capítulo 1 dos *Nomes divinos* que "os inteligíveis não podem ser apreendidos pelos sensíveis, nem os simples pelos compostos, nem os incorporais pelos corporais".

EM RESPOSTA cumpre dizer que, assim como Averrois narra no livro III *Sobre a alma*, alguém de nome Avempace sustentou que podemos chegar, de acordo com os princípios verdadeiros da filosofia, a inteligir as substâncias imateriais, pela intelecção das substâncias materiais. Com efeito, como nosso intelecto é por natureza destinado a abstrair a quididade de coisa material da matéria, se de novo naquela quididade houver algo de matéria, poderá abstrair de novo. Como isto não procede ao infinito, poderá enfim chegar a inteligir alguma quididade que é totalmente sem matéria. Isto é inteligir uma substância imaterial.

O que, de fato, seria dito com mais efetividade, se as substâncias imateriais fossem formas e espécies do que é material, como os platônicos sustentaram. Ora, não se sustentando isto, mas supondo-se que as substâncias imateriais são de noção totalmente diversa das quididades das coisas materiais, por mais que o nosso intelecto abstraia da matéria uma quididade de coisa material, nunca chega a algo semelhante a uma substância imaterial. Por isso, não podemos inteligir perfeitamente as substâncias imateriais, pelas substâncias materiais.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. *Cael. Hier.*

AD SECUNDUM dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis, sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus: sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales.

AD TERTIUM dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

AD QUARTUM dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum: quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, a partir das coisas materiais podemos ascender a um certo conhecimento das coisas imateriais, não porém a um conhecimento perfeito, pois não há um paralelo suficiente das coisas materiais para com as imateriais, mas as semelhanças, que acaso são tomadas das materiais para inteligir as imateriais, são muito dessemelhantes, como Dionísio diz no capítulo 2 da *Hierarquia celeste*.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que nas ciências trata-se das coisas superiores sobretudo pela via de remoção; assim, com efeito, Aristóteles dá a conhecer os corpos celestes pela negação das propriedades dos corpos inferiores. Donde, muito mais, as substâncias imateriais não poderem ser conhecidas por nós de modo que apreendamos suas quididades; a respeito delas nos são transmitidos ensinamentos nas ciências, por via de remoção e de alguma referência às coisas materiais.

AO TERCEIRO, cumpre dizer que a alma humana intelige a si mesma, pelo seu inteligir, que é seu ato próprio, que demonstra perfeitamente sua capacidade e sua natureza. Mas, nem por isto, nem pelo que ademais se encontra nas coisas materiais pode ser perfeitamente conhecida a capacidade e a natureza das substâncias imateriais, pois estes que tais não se equiparam às capacidades delas.

AO QUARTO, cumpre dizer que as substâncias imateriais criadas, com efeito, não se reúnem com as substâncias materiais num gênero natural, pois não há nelas a mesma noção de potência e matéria. Reúnem-se, no entanto, com elas num gênero lógico, pois mesmo as substâncias imateriais estão no predicamento da substância, visto sua quididade não ser o seu ser. Mas, Deus não se reúne com as coisas materiais, nem de acordo com um gênero natural, nem de acordo com um gênero lógico, pois Deus de maneira nenhuma está num gênero, como foi dito acima [Q. 3, a. 5]. Donde, pelas semelhanças das coisas materiais, algo poder ser conhecido afirmativamente acerca dos anjos, de acordo com uma noção comum, embora não de acordo com a noção da espécie; no entanto, acerca de Deus, de modo nenhum.

Articulus 3
Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

1. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro *de Trin.*, et in libro *de Vera Relig.* Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Praeterea, *propter quod unumquodque, et illud magis*. Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis, ipse enim est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur *Ioan*. I. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

SED CONTRA est quod dicitur *Ioan*. I, *Deum nemo vidit unquam*.

RESPONDEO dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli *ad Rom*. I, *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.

Artigo 3
Se Deus é o primeiro que é conhecido pela mente humana.

Quanto à terceira, argumenta-se como segue. Parece que Deus é o primeiro que é conhecido pela mente humana.

1. Com efeito, aquilo no que tudo mais é conhecido e pelo que julgamos acerca dos demais é conhecido primeiro por nós, assim como a luz pelo olho e os primeiros princípios pelo intelecto. Ora, conhecemos tudo na luz da verdade primeira e, por ela, julgamos acerca de tudo, como diz Agostinho no livro *Sobre a Trindade* e no livro *Sobre a verdadeira religião*. Logo, Deus é o que é conhecido primeiro por nós.

2. Além disso, "aquilo por quê cada um, também ele mais ainda". Ora, Deus é a causa de todo nosso conhecimento, pois ele é "a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo" como se diz em *João* 1, 9. Logo, Deus é aquilo que é conhecido primeiro e ao máximo, por nós.

3. Além disso, aquilo que é conhecido primeiro na imagem é o modelo pelo qual a imagem é formada. Ora, a imagem de Deus está na nossa mente, como diz Agostinho. Logo, aquilo que é conhecido primeiro em nossa mente é Deus.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz em *João* 1, 18; "Ninguém jamais viu a Deus".

EM RESPOSTA cumpre dizer que, como o intelecto humano, de acordo com o estado de vida presente, não pode inteligir as substâncias imateriais criadas, como foi dito [a. 1], muito menos pode inteligir a essência da substância incriada. Donde, pura e simplesmente cumprir dizer que Deus não é o primeiro que é conhecido por nós; mas antes, pelas criaturas, chegamos ao conhecimento de Deus, de acordo com o que diz o Apóstolo aos *Romanos* 1, 20; "o que é invisível de Deus é divisado pela intelecção do que foi feito". Logo, o primeiro que é inteligido por nós, de acordo com o estado da vida presente, é a quididade da coisa material que é o objeto do nosso intelecto, como foi dito acima muitas vezes [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 8; Q. 87, a. 2, ad 2$^{\underline{m}}$].

AD PRIMUM ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

AD SECUNDUM dicendum quod *Propter quod unumquodque, illud magis*, intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

AD TERTIUM dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que inteligimos e julgamos tudo na luz da verdade primeira, na medida em que o próprio lume do nosso intelecto, quer natural, quer gratuito, nada mais é que uma certa impressão da verdade primeira, como foi dito acima [Q. 12, a. 11; Q. 84, a. 5]. Donde, como o próprio lume do nosso intelecto não está para o nosso intelecto como o que é inteligido, mas como o pelo que se intelige, muito menos Deus é o que é inteligido primeiro pelo nosso intelecto.

AO SEGUNDO cumpre dizer que "aquilo por quê cada um, também ele mais ainda" cumpre ser entendido no que é de uma mesma ordem, como foi dito acima [Q. 87, a. 2, ad 3m]. Ora, o demais é conhecido por causa de Deus, não como por causa do primeiro conhecido, mas como por causa primeira da capacidade cognoscitiva.

AO TERCEIRO cumpre dizer que, se em nossa alma estivesse a imagem perfeita de Deus, como o Filho é a imagem perfeita do Pai, a nossa mente inteligiria Deus imediatamente. Está, porém, uma imagem imperfeita. Donde, a razão não se seguir.

Quaestio LXXXIX

De cognitione animae separatae.
In octo articulos divisa

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum anima separata a corpore possit intelligere.
Secundo: utrum intelligat substantias separatas.
Tertio: utrum intelligat omnia naturalia.
Quarto: utrum cognoscat singularia.
Quinto: utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.
Sexto: utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.
Septimo: utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.
Octavo: utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

Articulus 1

Utrum anima separata aliquid intelligere possit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit.

1. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima*, quod *intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto*. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio

6. QUESTÃO 89

Dividida em oito artigos:
Sobre o conhecimento da alma separada

Em seguida cumpre considerar acerca do conhecimento da alma separada.

A este respeito há oito perguntas.

Primeiro : Se a alma separada do corpo pode inteligir.
Segundo : Se intelige as substâncias separadas.
Terceiro : Se intelige tudo que é natural.
Quarto : Se intelige os singulares.
Quinto : Se um hábito de ciência adquirida aqui permanece na alma separada.
Sexto : Se pode servir-se do hábito de ciência adquirida aqui.
Sétimo : Se a distância local impede o conhecimento da alma separada.
Oitavo : Se as almas separadas dos corpos conhecem o que se passa aqui.

Artigo 1

Se a alma separada pode inteligir algo.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma separada não pode inteligir absolutamente nada.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro I *Sobre a alma* que "o inteligir corrompe-se, uma vez corrompido algo de interior". Ora, tudo que é interior do ente humano corrompe-se pela morte. Logo, o próprio inteligir corrompe-se também.

2. Além disso, a alma humana é impedida de inteligir pela ligadura do sentido e pela imaginação perturbada, como foi dito acima [Q. 84, a. 7 e 8]. Ora, pela morte, o sentido e a imaginação

corrumpuntur, ut ex supra dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas: quia a principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*. Neque per species quas abstrahat a rebus: quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas: quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas: haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I *de Anima*, quod *si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

RESPONDEO dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata,

corrompem-se totalmente, como é patente a partir do que foi dito acima [Q. 77, a. 8]. Logo, a alma depois da morte nada intelige.

3. Além disso, se a alma separada intelige, é preciso que intelija por algumas espécies. Ora, não intelige por espécies inatas, pois de início é "como uma tabuinha na qual nada está escrito"; nem por espécies que abstrai das coisas, pois não tem os órgãos do sentido e da imaginação, mediante os quais as espécies inteligíveis são abstraídas das coisas; nem também por espécies anteriormente abstraídas e conservadas na alma, pois, assim a alma de uma criança nada inteligiria depois da morte; nem também por espécies inteligíveis infundidas por ação divina; com efeito, este conhecimento não seria o natural, do qual se trata no momento, mas da graça. Logo, a alma separada do corpo nada intelige.

EM SENTIDO contrário está que o Filósofo diz no livro I *Sobre a alma* que "se não há nenhuma operação própria da alma, não acontece de ela ser à parte". Ora, acontece de ela ser à parte. Logo, tem alguma operação própria e sobretudo a que é inteligir. Logo, intelige ao existir sem o corpo.

EM RESPOSTA cumpre dizer que esta questão é difícil pelo fato de que a alma, enquanto está unida ao corpo, não pode inteligir algo senão voltando-se para as fantasias, como é patente pela experiência. Ora, se isto não provém da natureza da alma, mas cabe-lhe acidentalmente pelo fato de estar ligada ao corpo, como os platônicos sustentaram, a questão poderia ser resolvida facilmente. Pois, removido o impedimento do corpo, a alma voltaria à sua natureza de modo a inteligir os pura e simplesmente inteligíveis, não se voltando para as fantasias, como se dá com as outras substâncias separadas. Mas, de acordo com isso, a alma não estaria unida ao corpo para vantagem da alma, se inteligisse pior unida ao corpo do que separada; isto seria apenas para vantagem do corpo, o que é desarrazoado, visto a matéria ser por causa da forma e não ao inverso. — Se sustentarmos, porém, que a alma por sua natureza tem o inteligir voltando-se para as fantasias,

cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata: debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius

como a natureza da alma não se muda pela morte do corpo, parece que a alma naturalmente não pode inteligir nada, ao não lhe estarem à disposição fantasias para as quais se volte.

Por isso, para eliminar esta dificuldade, cumpre considerar que, como nada opera senão na medida em que está em ato, o modo de operar de cada coisa segue seu modo de ser. Ora, a alma tem outro modo de ser quando está unida ao corpo e quando estiver separada do corpo, permanecendo, no entanto, a natureza da alma a mesma. Não de maneira que unir-se ao corpo seja-lhe acidental, mas une-se ao corpo em razão de sua natureza; como a natureza do leve não muda quando está no lugar próprio, que lhe é natural, e quando está fora do lugar próprio, que é para ele à margem da natureza. Compete, pois, à alma, de acordo com aquele modo de ser pelo qual está unida ao corpo, o modo de inteligir voltando-se para as fantasias dos corpos, que estão nos órgãos corpóreos. Quando estiver, porém, separada do corpo compete-lhe o modo de inteligir voltando-se para os pura e simplesmente inteligíveis, como às outras substâncias separadas. Donde, o modo de inteligir voltando-se para as fantasias ser natural à alma, como também o unir-se ao corpo. Mas, o ser separado do corpo está à margem da noção de sua natureza e igualmente o inteligir sem voltar-se para as fantasias lhe é à margem da natureza. Por isso, une-se ao corpo para isto, que seja e opere de acordo com sua natureza.

Mas isto comporta novamente uma indagação. Com efeito, como a natureza se ordena sempre ao que é melhor e o modo de inteligir voltando-se para os pura e simplesmente inteligíveis é melhor que voltando-se para as fantasias, a natureza da alma deveria ter sido estabelecida por Deus de modo que o modo de inteligir mais nobre lhe fosse natural e não precisasse unir-se ao corpo por causa disso.

Cumpre, pois, considerar que, embora inteligir voltando-se para o que é superior seja pura e simplesmente mais nobre

quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus, nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.

do que inteligir voltando-se para as fantasias, aquele modo de inteligir, na medida em que era possível à alma, era mais imperfeito. O que é patente como segue. Com efeito, em todas as substâncias intelectuais encontra-se a capacidade intelectiva pela influência do lume divino. O qual é uno e simples no primeiro princípio e, quanto mais as criaturas intelectuais distam do primeiro princípio, tanto mais este lume divide-se e diversifica-se, como acontece nas linhas que saem do centro. Daí que Deus intelige tudo por sua essência única. Dentre as substâncias intelectuais, porém, as superiores, embora intelijam por uma pluralidade de formas, inteligem por um número menor, tanto mais universais como com mais capacidade de compreensão das coisas por causa da eficácia da capacidade intelectiva que nelas está. Nas inferiores, porém, há uma pluralidade de formas, tanto menos universais como menos eficazes para a compreensão das coisas, na medida em que são deficientes em relação à capacidade intelectiva das superiores. Logo, se as substâncias inferiores tivessem formas naquela universalidade na qual as superiores têm, por não serem de tanta eficácia ao inteligir, não receberiam por elas um conhecimento perfeito das coisas, mas numa certa generalidade e confusão. O que de algum modo aparece nos entes humanos; pois, os que têm um intelecto mais fraco não alcançam um conhecimento perfeito pelas concepções universais dos mais inteligentes, a não ser que se lhes explique cada caso em particular. — Ora, é manifesto que, entre as substâncias intelectuais, de acordo com a ordem da natureza, as que estão mais abaixo são as almas humanas. Ora, a perfeição do universo exigia isto, para que houvesse diversos graus nas coisas. Se, portanto, as almas humanas fossem estabelecidas por Deus de modo que inteligissem pelo modo que compete às substâncias separadas, não teriam um conhecimento perfeito, mas confuso e geral. Logo, para que possam ter um conhecimento perfeito e próprio das coisas, foram estabelecidas naturalmente de modo que se unam aos corpos e assim, a partir das próprias coisas sensíveis, alcancem um conhecimento próprio delas, assim como os homens rudes não podem ser conduzidos à ciência senão pelos exemplos sensíveis.

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire: nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata. De quo etiam procedit secunda ratio.

AD TERTIUM dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat: sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Articulus 2

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata: cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

Logo, é assim patente que é para vantagem da alma que se una ao corpo e intelija voltando-se para as fantasias; pode, no entanto, ser separada e ter outro modo de inteligir.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, se as palavras do Filósofo forem examinadas cuidadosamente, o Filósofo disse isso a partir de uma suposição feita anteriormente, a saber, que inteligir é um certo movimento do conjunto, assim como sentir. Com efeito, ainda não tinha mostrado a diferença entre o intelecto e o sentido.

Ou pode dizer-se que fala daquele modo de inteligir que se dá pelo voltar-se para as fantasias. — Do que procede também a segunda razão.

AO TERCEIRO, cabe dizer que a alma separada não intelige por espécies inatas, nem por espécies que abstrai então, nem apenas por espécies conservadas como o argumento apresentado prova, mas por espécies participadas pela influência do lume divino, das quais a alma se torna participante como também as outras substâncias separadas, embora de um modo inferior. Donde, tão logo cessa o voltar-se para o corpo, voltar-se para o que é superior. Mas, nem por isso o conhecimento não é natural, pois Deus é o autor não só da influência do lume gratuito mas também do natural.

Artigo 2

Se a alma separada intelige as substâncias separadas.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que a alma separada não intelige as substâncias separadas.

1. Com efeito, a alma é mais perfeita unida ao corpo do que separada do corpo, pois a alma é naturalmente parte da natureza humana; ora, qualquer parte é mais perfeita no seu todo. Ora, a alma unida ao corpo não intelige as substâncias separadas como foi considerado acima [Q. 88, a. 1]. Logo, muito menos quando estiver separada do corpo.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam: quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit: quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, *Luc.* 16. Ergo vident etiam et daemones et angelos animae separatae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX *de Trin.*, *Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam: sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae quod *intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae*: sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente;

2. Além disso, tudo que é conhecido, ou é conhecido pela presença de si ou por sua espécie. Ora, as substâncias separadas não podem ser conhecidas pela alma pela sua presença, pois nada penetra na alma a não ser somente Deus. Nem também por algumas espécies que a alma possa abstrair do anjo, pois o anjo é mais simples que a alma. Logo, a alma separada não pode conhecer as substâncias separadas de modo nenhum.

3. Além disso, certos filósofos sustentaram que a felicidade última do homem consiste no conhecimento das substâncias separadas. Logo, se a alma separada pode inteligir as substâncias separadas, por sua separação apenas, alcança a felicidade. O que é inadmissível.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que as almas separadas conhecem as outras almas separadas, como o rico posto no inferno viu Lázaro e Abraão [Lc. 16, 23]. Logo, as almas separadas vêem também, tanto os demônios como os anjos.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, como Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade*, "Nossa mente recebe o conhecimento das coisas incorpóreas por si mesma", isto é, conhecendo a si mesma, como foi dito acima [Q. 88, a. 1, ad 1^m^]. Logo, pelo fato de que a alma separada conhece a si mesma, podemos considerar como ela conhece as outras substâncias separadas. Ora, foi dito [a. 1; Q. 84, a. 7] que, enquanto a alma está unida ao corpo, intelige voltando-se para as fantasias. Por isso, não pode inteligir a si mesma senão na medida em que torna-se inteligente em ato, por uma espécie abstraída das fantasias. Com efeito, intelige a si mesma assim, pelo seu ato, como foi dito acima [Q. 87, a. 1]. Mas, quando estiver separada do corpo, intelige, não voltando-se para as fantasias, mas para o que é de acordo consigo inteligível; donde, inteligir a si mesma por si mesma. — Ora, é comum a toda substância separada que "intelija o que está acima de si e o que está abaixo de si, ao modo de sua substância" [*Livro das causas*, prop. 8]. Com efeito, algo é inteligido da maneira como está no que intelige;

est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

AD SECUNDUM dicendum quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam angeli.

AD TERTIUM dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque, consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est.

Articulus 3

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat.

1. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

ora, algo está em outro ao modo do em que está. Ora, o modo da substância da alma separada está abaixo do modo da substância angélica, mas é semelhante ao modo das outras almas separadas. Por isso, tem um conhecimento perfeito acerca das outras almas separadas; acerca dos anjos, porém, um imperfeito e deficiente, falando do conhecimento natural da alma separada. Acerca do conhecimento da glória, cabe outra noção.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que a alma separada é, de fato, mais imperfeita se for considerada a natureza pela qual tem parte com a natureza do corpo. No entanto, está de certo modo mais livre para inteligir, na medida em que é impedida da pureza da inteligência pelo peso e cuidado do corpo.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que a alma separada intelige os anjos por semelhanças impressas por ação divina. As quais, no entanto, são deficientes em relação à representação perfeita deles, pelo fato de que a natureza da alma é inferior à do anjo.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a felicidade última do ente humano não consiste no conhecimento de qualquer das substâncias separadas, mas somente no de Deus, que não pode ser visto senão por graça. No conhecimento das outras substâncias separadas, porém, há uma grande felicidade, ainda que não última, contanto que sejam inteligidas perfeitamente. Ora, a alma separada não as intelige perfeitamente por um conhecimento natural, como foi dito [no corpo do artigo].

Artigo 3

Se a alma separada conhece tudo que é natural.

Quanto à terceira, argumenta-se como segue. Parece que a alma separada conhece tudo que é natural.

1. Com efeito, as noções de todas as coisas naturais estão nas substâncias separadas. Ora, as almas separadas conhecem as substâncias separadas. Logo, conhecem tudo que é natural.

2. Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia.

SED CONTRA, in daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed daemones non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

PRAETEREA, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli: sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, *super Gen. ad litt.* Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo substantiam separatam.

2. Além disso, quem intelige o mais inteligível, pode muito mais inteligir o menos inteligível. Ora, a alma separada intelige as substâncias separadas, que são o máximo dos inteligíveis. Logo, pode muito mais inteligir tudo que é natural, que é menos inteligível.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, o conhecimento natural é mais vigoroso nos demônios do que na alma separada. Ora, os demônios não conhecem tudo que é natural, mas aprendem muito pela experiência de um longo tempo, como diz Isidoro. Logo, nem as almas separadas conhecem tudo que é natural.

ALÉM DISSO, se a alma, logo que é separada, conhecesse tudo que é natural, os entes humanos se empenhariam em vão para adquirir ciência das coisas. O que é inadmissível. Logo, a alma separada não conhece tudo que é natural.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, assim como foi dito acima [a. 1, ad 3m], a alma separada intelige por espécies que recebe por uma influência do lume divino, assim como os anjos. No entanto, como a natureza da alma está abaixo da natureza do anjo, ao qual este modo de conhecer é conatural, a alma separada não obtém, por tais espécies, um conhecimento perfeito das coisas, mas como que em geral e confuso. Assim, pois, como os anjos referem-se ao conhecimento perfeito das coisas naturais por tais espécies, assim também as almas separadas ao imperfeito e confuso. Ora, os anjos, por tais espécies, conhecem com conhecimento perfeito, tudo que é natural; pois, tudo que Deus fez nas próprias naturezas, fez na inteligência angélica, como Agostinho diz no *Comentário literal sobre o Gênesis*. Donde, também as almas separadas terem conhecimento de tudo que é natural, não certo e próprio, mas geral e confuso.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que nem o próprio anjo conhece, por sua substância, tudo que é natural, mas por certas espécies, como foi dito acima [Q. 55, a. 1; Q. 87, a. 1]. Por isso, não se segue que a alma conheça tudo que é natural, pelo fato de que conhece de algum modo a substância separada.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec angeli nec daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

AD QUARTUM dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

Articulus 4

Utrum anima separata cognoscat singularia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

1. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

SED CONTRA est quod dives in inferno positus dixit, *Habeo quinque fratres*, ut habetur *Luc.* 16.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como a alma separada não intelige perfeitamente as substâncias separadas, assim também não conhece perfeitamente tudo que é natural, mas sob uma certa confusão, como foi dito [no corpo do artigo].

AO TERCEIRO cumpre dizer que Isidoro fala do conhecimento do futuro, que nem os anjos, nem os demônios, nem as almas separadas conhecem, a não ser em suas causas ou por revelação divina. Nós, porém, falamos do conhecimento do que é natural.

AO QUARTO cumpre dizer que o conhecimento que é adquirido aqui, pelo empenho, é próprio e perfeito; aquele, porém, é confuso. Donde, não se seguir que o empenho em aprender seja em vão.

Artigo 4

Se a alma separada conhece os singulares.

Quanto à quarta argumenta-se como segue. Parece que a alma separada não conhece os singulares.

1. Com efeito, nenhuma potência cognoscitiva permanece na alma separada, a não ser o intelecto, como é patente pelo acima dito [Q. 77, a. 8]. Ora, o intelecto não é capaz de conhecer os singulares, como foi estabelecido acima [Q. 86, a. 1]. Logo, a alma separada não conhece os singulares.

2. Além disso, o conhecimento, pelo qual se conhece algo de modo singular, é mais determinado do que aquele, pelo qual se conhece algo de modo universal. Ora, a alma separada não tem um conhecimento determinado acerca das espécies das coisas naturais. Muito menos, portanto, conhece os singulares.

3. Além disso, se conhece os singulares, e não pelo sentido, por igual razão conheceria todos os singulares. Ora, não conhece todos os singulares. Logo, não conhece nenhum.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o rico posto no inferno disse: "Tenho cinco irmãos", como se tem em *Lucas* 16, 28.

RESPONDEO dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

EM RESPOSTA cumpre dizer que as almas separadas conhecem alguns singulares, mas não todos, mesmo os que são presentes. Para cuja evidência cumpre considerar que há um duplo modo de inteligir. Um por abstração a partir das fantasias; de acordo com este modo, os singulares não podem ser conhecidos diretamente pelo intelecto, mas indiretamente como foi dito acima [Q. 86, a. 1]. O outro modo de inteligir é por influência das espécies a partir de Deus; por este modo, o intelecto pode conhecer os singulares. Com efeito, assim como o próprio Deus conhece tudo, tanto os universais como os singulares, por sua essência, na medida em que é a causa dos princípios universais e individuais, como foi dito acima [Q. 14, a. 11; Q. 57, a. 2], assim também as substâncias separadas podem conhecer os singulares, por espécies que são certas semelhanças participadas de sua essência divina.

Há, no entanto, uma diferença entre os anjos e as almas separadas, quanto a isto, pois os anjos, por estas espécies, têm um conhecimento perfeito e próprio acerca das coisas, ao passo que as almas separadas têm um confuso. Donde, os anjos, por causa da eficácia de seu intelecto, por tais espécies, podem conhecer, não só as naturezas das coisas em especial, mas também os singulares contidos sob as espécies. As almas separadas, no entanto, não podem conhecer, por tais espécies, senão aqueles singulares aos quais estão de certo modo determinadas, ou por um conhecimento precedente, ou por alguma afeição ou por uma relação natural, ou por uma ordenação divina, pois tudo que é recebido em algo, é determinado neste, de acordo com o modo do recipiente.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o intelecto, por via de abstração, não é capaz de conhecer os singulares. Ora, a alma separada não intelige assim, mas como foi dito [no corpo do artigo].

AO SEGUNDO cumpre dizer que o conhecimento da alma separada é determinado quanto àquelas espécies ou indivíduos das coisas, para com as quais a alma separada tem alguma relação determinada, como foi dito [no corpo do artigo].

AD TERTIUM dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

Articulus 5
Utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata.

1. Dicit enim apostolus, I *ad Cor*. 13, *Scientia destruetur*.

2. Praeterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in libro *Praedicament*., quod *habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia*. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, in Epistola *ad Paulinum*, *discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo*.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a alma separada não se porta igualmente quanto a todos os singulares, mas quanto a alguns tem alguma relação que não tem quanto aos outros. Por isso, não há uma razão igual para que conheça todos os singulares.

Artigo 5
Se um hábito de ciência adquirida aqui permanece na alma separada.

Quanto à quinta argumenta-se como segue. Parece que o hábito de ciência adquirida aqui não permanece na alma separada.

1. Com efeito, o Apóstolo diz na I *Coríntios* 13, 8: "A ciência será destruída".

2. Além disso, alguns menos bons são superiores em ciência neste mundo a outros mais bons carentes de ciência. Logo, se o hábito da ciência permanecesse na alma mesmo depois da morte, seguir-se-ia que alguns menos bons mesmo no estado futuro seriam superiores a alguns mais bons. O que parece inadmissível.

3. Além disso, as almas separadas terão ciência pela influência do lume divino. Se, portanto, a ciência aqui adquirida permanecer na alma separada, seguir-se-á que haverá duas formas da mesma espécie no mesmo sujeito. O que é impossível.

4. Além disso, o Filósofo diz no livro das *Categorias* que o "hábito é uma qualidade difícil de mudar, mas a ciência às vezes é destruída pela doença ou por algo de semelhante". Ora, não há nesta vida nenhuma mudança tão forte como a mudança que se dá pela morte. Logo, parece que o hábito da ciência é destruído pela morte.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Jerônimo diz na *Carta a Paulino*: "Aprendamos na terra, aquilo cuja ciência permaneça em nós no céu".

EM RESPOSTA cumpre dizer que alguns sustentaram que o hábito da ciência não está no próprio intelecto, mas nas faculdades sensitivas, isto é, na imaginativa, cogitativa e memorativa e que as espécies inteligíveis não são conservadas no intelecto possível.

Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.

Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in III *de Anima*; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur, nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in II *Ethic.* Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro de *Longitudine et Brevitate Vitae*, dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium;

Se esta opinião fosse verdadeira, seguir-se-ia que, destruído o corpo, o hábito de ciência adquirida aqui seria totalmente destruído.

Ora, posto que a ciência está no intelecto, que é o "lugar das espécies", como está dito no livro III *Sobre a alma*, é preciso que o hábito da ciência adquirida aqui esteja parcialmente nas faculdades sensitivas supracitadas e parcialmente no próprio intelecto. Isto pode ser considerado a partir dos próprios atos a partir dos quais o hábito da ciência é adquirido, pois "os hábitos são semelhantes aos atos a partir dos quais são adquiridos", como está dito no livro II da *Ética*. Ora, os atos do intelecto, a partir dos quais a ciência é adquirida na vida presente, se dão por um voltar-se do intelecto para as fantasias que estão nas supracitadas faculdades sensitivas. Donde, por tais atos, adquirir-se no próprio intelecto possível uma certa capacidade para considerar pelas espécies recebidas e, nas supracitadas faculdades inferiores adquire-se uma certa habilidade para que o intelecto possa mais facilmente especular os inteligíveis pelo voltar-se para elas. Ora, assim como, de fato, o ato do intelecto está principal e formalmente no próprio intelecto, mas material e dispositivamente nas faculdades inferiores, o mesmo deve ser dito também acerca do hábito.

Logo, quanto ao que alguém tem da presente ciência nas faculdades inferiores, não permanecerá na alma separada; mas, quanto ao que tem no próprio intelecto, é necessário que permaneça. Pois, como está dito no livro *Sobre a longura e brevidade da vida*, uma forma corrompe-se de dois modos. De um modo, por si, quando é corrompida pelo seu contrário, como o quente pelo frio; de outro modo, por acidente, isto é, pela corrupção do sujeito. Ora, é manifesto que a ciência, que está no intelecto humano, não pode corromper-se pela corrupção do sujeito; pois o intelecto é incorruptível, como foi mostrado acima [Q. 79, a. 2, ad 2^{m} ; cf. Q. 75, a 6]. Igualmente, as espécies inteligíveis que estão no intelecto possível não podem também serem corrompidas pelo contrário, pois nada é contrário a uma intenção inteligível,

et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto, ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur: scilicet *oblivionem*, ex parte memorativae, et *deceptionem*, ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit: *Nunc cognosco ex parte*.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

AD TERTIUM dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

AD QUARTUM dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

Articulus 6
Utrum actus scientiae hic acquisitae maneat in anima separata.

especialmente quanto à simples inteligência, pela qual é inteligido o-que-algo-é. Mas, quanto à operação pela qual o intelecto compõe e divide ou então raciocina, deste modo a contrariedade se encontra no intelecto, na medida em que o falso na proposição ou na argumentação é contrário ao verdadeiro. Deste modo, por vezes, a ciência é corrompida pelo contrário, isto é, quando alguém é desviado da ciência da verdade por uma argumentação falsa. Por isso, o Filósofo, no livro supracitado, sustenta dois modos pelos quais a ciência corrompe-se por si, isto é, o "esquecimento", da parte da memorativa e o "engano", da parte da argumentação falsa. Mas, isto não tem lugar na alma separada. Donde, cumpre dizer que o hábito de ciência, na medida que está no intelecto, permanece na alma separada.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o Apóstolo não fala aí acerca da ciência quanto ao hábito, mas quanto ao ato de conhecimento. Donde, para prova disto alegar: "Agora, conheço em parte".

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como de acordo com a estatura do corpo, alguém menos bom será maior do que alguém mais bom, igualmente nada impede que alguém menos bom tenha no futuro algum hábito de ciência que alguém mais bom não tem. No entanto, isto não é de quase nenhuma importância em comparação com as outras prerrogativas que os melhores terão.

AO TERCEIRO cumpre dizer que ambas as ciências não têm a mesma noção. Donde, não seguir-se nenhuma incompatibilidade.

AO QUARTO cumpre dizer que esta razão procede quanto à destruição da ciência, quanto ao que lhe cabe da parte das faculdades sensitivas.

Artigo 6
Se o ato da ciência adquirida aqui permanece na alma separada.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata.

1. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima*, quod corrupto corpore, anima *neque reminiscitur neque amat*. Sed considerare ea quae prius aliquis novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

2. Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Praeterea, philosophus dicit, in II *Ethic.*, quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur*. Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

SED CONTRA est quod *Luc.* 16, dicitur ad divitem in inferno positum, *Recordare quia recepisti bona in vita tua*.

RESPONDEO dicendum quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo, sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo: sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est; status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata,

Quanto à sexta argumenta-se como segue. Parece que o ato da ciência adquirida aqui não permanece na alma separada.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro I *Sobre a alma* que, corrompido o corpo, a alma "nem se lembra nem ama". Ora, alguém considerar o que conheceu antes, é relembrar. Logo, a alma separada não pode ter o ato da ciência que adquiriu aqui.

2. Além disso, as espécies inteligíveis não serão mais potentes na alma separada do que são na alma unida ao corpo. Ora, pelas espécies inteligíveis não podemos inteligir agora senão voltando-nos sobre as fantasias, como foi estabelecido acima [Q.84, a. 7]. Logo, nem a alma separada o poderá. Assim, a alma separada não poderá de modo nenhum inteligir pelas espécies inteligíveis adquiridas aqui.

3. Além disso, o Filósofo diz no livro II da *Ética* que "os hábitos reproduzem atos semelhantes aos atos pelos quais são adquiridos". Ora, o hábito de ciência é adquirido aqui por atos do intelecto que se volta sobre as fantasias. Logo, não pode reproduzir outros atos. Ora, tais atos não cabem à alma separada. Logo, a alma separada não terá ato algum da ciência adquirida aqui.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que em *Lucas* 16, 25 é dito ao rico posto no inferno: "Recorda-te que recebeste bens em tua vida".

EM RESPOSTA cumpre dizer que no ato devem ser considerados os dois seguintes: a espécie do ato e o seu modo. Ora, a espécie do ato é considerada a partir do objeto para o qual o ato da capacidade cognoscitiva é dirigido pela espécie, que é a semelhança do objeto. Mas, o modo do ato é examinado a partir da capacidade do agente. Assim, que alguém veja uma pedra, acontece por causa da espécie da pedra que está no olho; mas que veja de modo penetrante, acontece por causa da capacidade visiva do olho. Portanto, como as espécies inteligíveis permanecem na alma separada, como foi dito [a. 5], mas o estado da alma separada não é o mesmo como é agora, segue-se que a alma separada pode, de acordo com as espécies inteligíveis adquiridas aqui, inteligir o que inteligiu antes, não porém do mesmo modo, isto é, voltando-se para as fantasias,

sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

AD TERTIUM dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

Articulus 7
Utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, quod *animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt*. Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Divinatione Daemonum*, quod *daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

mas do modo adequado à alma separada. Desse modo permanece, de fato, na alma separada o ato da ciência adquirida aqui, mas não de acordo com o mesmo modo.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o Filósofo fala da lembrança, na medida em que a memória pertence à parte sensitiva, não porém na medida em que a memória, está de certo modo no intelecto, como foi dito [Q.79, a. 6].

AO SEGUNDO cumpre dizer que o modo diverso de inteligir não provém da virtude diversa das espécies, mas do estado diverso da alma inteligente.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os atos pelos quais o hábito é adquirido são semelhantes aos atos que os hábitos causam, quanto à espécie do ato, não porém quanto ao modo de agir. Pois, realizar o que é justo, mas não de maneira justa, isto é, prazerosamente, causa o hábito da justiça política, pelo qual o realizamos prazerosamente.

Artigo 7

Se a distância local impede o conhecimento da alma separada.

Quanto à sétima argumenta-se como segue. Parece que a distância local impede o conhecimento da alma separada.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro *Sobre o cuidado devido aos mortos* que "as almas dos mortos ali estão onde não podem saber o que se passa aqui". Sabem, porém, o que se dá entre eles. Logo, a distância local impede o conhecimento da alma separada.

2. Além disso, Agostinho diz no livro *Sobre a adivinhação dos demônios* que "os demônios por causa da rapidez do movimento anunciam algo que nos é desconhecido". Ora, a agilidade do movimento em nada ajudaria para isso se a distância local não impedisse o conhecimento do demônio. Portanto, a distância local impede muito mais o conhecimento da alma separada, que é inferior ao demônio, de acordo com a natureza.

3. Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae, non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

SED CONTRA est quod dicitur *Luc.* 16, quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe*. Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem: requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata. Sed praedicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur: sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita: secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expresse tangit,

3. Além disso, assim como alguém dista de acordo com o lugar, assim também dista de acordo com o tempo. Ora, a distância do tempo impede o conhecimento da alma separada; com efeito, não conhecem os futuros. Logo, parece que também a distância de acordo com o lugar impeça o conhecimento da alma separada.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz em *Lucas* 16, 23 que o rico, "como estivesse nos tormentos, levantando seus olhos, viu Abraão de longe". Logo a distância local não impede o conhecimento da alma separada.

EM RESPOSTA cumpre dizer que alguns sustentaram que a alma separada conheceria os singulares abstraindo dos sensíveis. O que, se fosse verdade, poder-se-ia, dizer que a distância local impediria o conhecimento da alma separada. Requerer-se-ia, com efeito, que, ou os sensíveis agissem na alma separada, ou a alma separada nos sensíveis e, quanto a ambos, requerer-se-ia uma distância determinada. — Ora, a posição mencionada é impossível, pois a abstração das espécies a partir do sensível se dá mediante os sentidos e outras potências sensitivas que não permanecem em ato na alma separada. Ora, a alma separada intelige os singulares por influxo de espécies pelo lume divino, o qual lume refere-se igualmente ao que está próximo e distante. Donde, a distância local não impedir de modo nenhum o conhecimento da alma separada.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que Agostinho não diz que pelo fato de que as almas dos mortos ali estão, não podem ver o que está aqui, de modo que se creia que a distância local é a causa desta ignorância; mas, isto pode acontecer por causa de algo distinto, como se dirá em seguida [a. 8].

AO SEGUNDO cumpre dizer que Agostinho fala aí de acordo com a opinião pela qual alguns sustentaram que os demônios têm corpos unidos a si naturalmente; de acordo com a qual posição podem ter também potências sensitivas, para cujo conhecimento requer-se uma distância determinada. Agostinho toca também explicitamente nesta opinião no mesmo livro,

licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro *de Civ. Dei*.

AD TERTIUM dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

Articulus 8

Utrum animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur.

1. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud *Luc.* 16, *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum*. Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

2. Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I *Reg.* 28. Sed hoc non esset si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

3. Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra negatum est.

SED CONTRA est quod dicitur *Iob* 14, *Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

embora pareça nela tocar, mais mencionando-a do que afirmando-a, como é patente pelo que diz no livro XXI da *Cidade de Deus*.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os futuros que distam de acordo com o tempo não são entes em ato. Donde, não serem cognoscíveis em si mesmos, pois, assim como algo é desprovido de entidade, assim também é desprovido de cognoscibilidade. Ora, o que é distante de acordo com o lugar, é ente em ato e cognoscível de acordo consigo. Donde, não se tratar da mesma noção, acerca da distância local e acerca da distância do tempo.

Artigo 8

Se as almas separadas conhecem o que se passa aqui.

Quanto à oitava argumenta-se como segue. Parece que a alma separada conhece o que se passa aqui.

1. Com efeito, a não ser que o conhecessem, não teriam preocupação com isso. Ora, têm preocupação com o que se passa aqui, de acordo com *Lucas* 16, 28: "Tenho cinco irmãos; que se dê testemunho a eles, a fim de não virem também eles para este lugar de tormentos". Logo, as almas separadas conhecem o que se passa aqui.

2. Além disso, frequentemente os mortos aparecem aos vivos, quer dormindo, quer acordados, e os advertem acerca do que se passa aqui, como Samuel apareceu a Saul como consta em I *Reis* 28, 11 e ss.. Ora, isto não se daria se não conhecessem o que há aqui. Logo, conhecem o que se passa aqui.

3. Além disso, as almas separadas conhecem o que se passa entre elas. Logo, se não conhecessem o que se passa entre nós, seu conhecimento seria impedido pela distância; o que foi negado acima [a. 7].

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz em *Jó* 14, 21: "não saberá se seus filhos serão ilustres ou desprezíveis".

RESPONDEO dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII *Moralium*, dicens, *Mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione*. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, dicens quod *animae mortuorum rebus viventium non intersunt*.

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit, *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent*. Augustinus vero, in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii*, ut habetur in glossa, super illud, *Abraham nescivit nos*, *Isaiae* 63. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV *Reg*. 22. Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde praemittit, *ut volet, accipiat quisque quod dicam*.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, de acordo com o conhecimento natural, do qual se trata aqui, as almas dos mortos desconhecem o que se passa aqui. A razão disto pode ser entendida a partir do que foi dito [a. 4]. Pois, a alma separada conhece os singulares pelo fato de que, de um certo modo, está determinada para com eles, ou pelo vestígio de algum conhecimento ou afeição precedente, ou por ordenação divina. Ora, as almas dos mortos, de acordo com a ordenação divina e de acordo com o modo de ser, estão separadas do convívio dos vivos e reunidas ao convívio das substâncias espirituais, que são separadas do corpo. Donde, ignorarem o que se passa entre nós. Esta razão é indicada por Gregório no livro XII das *Morais* ao dizer: "Os mortos desconhecem como se organiza a vida dos que vivem na carne depois deles; pois, a vida do espírito está longe da vida da carne e, assim como o que é corpóreo e incorpóreo são diversos em gênero, assim também são distintos no conhecimento". Agostinho parece também tocar nisto no livro *Sobre o cuidado devido aos mortos*, dizendo que "as almas dos mortos não estão presentes às coisas dos vivos".

Mas, quanto às almas dos bem-aventurados parece que há uma diferença entre Gregório e Agostinho. Pois, Gregório acrescenta no mesmo lugar: "O que, no entanto, não deve ser pensado sobre as almas santas, pois, não é de se crer de modo nenhum que haja algo fora que ignorem as que vêem por dentro a claridade do Deus onipotente". Agostinho, porém, diz explicitamente no livro *Sobre o cuidado devido aos mortos* que "os mortos, mesmo os santos, desconhecem o que os vivos e seus filhos fazem", como consta da glosa sobre *Isaias* 63, 16: "Abraão nos desconheceu". O que confirma pelo fato de que não era visitado por sua mãe nem era consolado nas tristezas como quando vivia; nem é possível que tenha se tornado mais cruel por uma vida mais feliz. Também pelo fato de que o Senhor prometeu ao rei Josias que morreria primeiro, para não ver os males que iriam sobrevir ao povo, como consta de IV *Reis* 22, 20. — Mas, Agostinho diz isto hesitando; donde ter dito antes: "que cada um tome o que digo como quizer";

Gregorius autem assertive, quod patet per hoc quod dicit, *nullo modo credendum est.*

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales, de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut nos curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per angelos seu daemones; vel etiam *Spiritu Dei revelante*, sicut Augustinus in eodem libro dicit.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto. Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur *Eccli.* 46, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae.* Vel illa apparitio fuit procurata per daemones, si tamen *Ecclesiastici* auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebraeos non habetur.

Gregório, porém, de modo assertivo, o que é patente pelo fato de que diz: "não é de se crer de modo nenhum".

No entanto, parece mais, de acordo com a sentença de Gregório, que as almas dos santos que vêem a Deus, conhecem tudo de presente que se passa aqui. Com efeito, são iguais aos anjos, dos quais mesmo Agostinho assevera que não ignoram o que se passa entre os vivos. Mas, como as almas dos santos estão unidas perfeitamente à justiça divina, nem se entristecem, nem se imiscuem nas coisas dos vivos, a não ser na medida em que a disposição da justiça divina exige.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que as almas dos mortos podem ter preocupação com as coisas dos vivos, mesmo se ignoram seu estado; como nós temos preocupação com os mortos prestando-lhes sufrágios, embora ignoremos seu estado. — Podem também conhecer as ações dos vivos, não por si mesmos, mas pelas almas dos que daqui vão para junto deles, ou pelos anjos, ou pelos demônios, ou ainda "por revelação do Espírito de Deus", como Agostinho diz no mesmo livro.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o fato de os mortos aparecerem aos vivos, seja como for, ou acontece por uma disposição especial de Deus, a fim de que as almas dos mortos estejam presentes às coisas dos vivos e deve ser contado entre os milagres divinos; ou tais aparições se dão pelas operações dos anjos bons ou maus, até mesmo os mortos o ignorando, assim como, mesmo os vivos o ignorando, aparecem a outros vivos durante o sono, como Agostinho diz no livro citado. — Donde, acerca de Samuel poder também ser dito que ele apareceu por revelação divina, de acordo com o que é dito no *Eclesiástico* 46, 23 que "dormiu e fez saber ao rei o fim de sua vida". Ou essa aparição foi realizada pelos demônios, se acaso a autoridade do *Eclesiástico* não for aceita, pelo fato de que não se encontra entre as escrituras canônicas entre os hebreus.

AD TERTIUM dicencum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam.

AO TERCEIRO cumpre dizer que tal ignorância não acontece por causa da distância local, mas pela causa acima enunciada [no corpo do artigo].

Sobre o livro

Formato	14 cm x 21 cm
Tipologia	Garamond
	Raleigh DmBd BT
Papel	Sulfite 75 g